



شرح التاويحات اللوحية والعرشية

المجلد الثالث
الاهيات

تأليف

ابن كمونة عز الدولة سعيد بن منصور

المتوفى ٦٨٣ هـ

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ لَهُ
نَجْفَقُلَى جَبَبِي

-
-
- سرشناسه : ابن کمونه، سعد بن منصور، - ۶۸۳ ق.
- عنوان قراردادی : تلویحات. شرح
- عنوان و نام پدیدآور : شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه / تألیف ابن کمونه عزالدوله سعد بن منصور؛ حقه و قدم له نجفقلی حبیبی.
- مشخصات نشر : تهران: مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط، ۱۳۸۷.
- مشخصات ظاهری : ج. ۳.
- فروست : میراث مکتوب؛ ۱۸۰، علوم و معارف اسلامی؛ ۵۵
- شابک : دوره: 5-69-978-964-8700-978-964-8700-68-8 ج. ۱؛ 3-71-978-964-8700-978-964-8700-70-1 ج. ۲؛ 3-8-978-964-8700-978-964-8700-71-8 ج. ۳.
- وضعیت فهرست نویسی : فیفا
- یادداشت : عربی.
- یادداشت : ج. ۱ - ۲ (چاپ دوم: ۱۳۹۱) (فیفا).
- یادداشت : کتابنامه.
- یادداشت : نمایه.
- مندرجات : ج. ۱ المنطق - ج. ۲ الطبیعیات - ج. ۳ الالهیات
- موضوع : سهروردی، یحیی بن حبش، ۹۵۴۹ - ۵۸۷ التلویحات اللوحیه و العرشیه - نقد و تفسیر
- موضوع : فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴
- موضوع : منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴
- شناسه افزوده : حبیبی، نجفقلی، ۱۳۲۰ - ، مصحح.
- شناسه افزوده : سهروردی، یحیی بن حبش، ۹۵۴۹ - ۵۸۷ التلویحات اللوحیه و العرشیه. شرح
- شناسه افزوده : مرکز پژوهشی میراث مکتوب
- رده بندی کنگره : ۱۳۸۷ ش ۴ الف ۲ / BBR ۷۴۱
- رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱
- شماره کتابشناسی ملی : ۱۵۸۲۹۲۹
-
-

شَرْحُ التَّلَوُّجَاتِ الْوَحِيدَةِ وَالْعَرْشِيَّةِ

المجلد الثالث
الأهيات

تأليف

ابن كمونة عز الدولة سعيد بن منصور

(المتوفى ٦٨٣ هـ)

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ لَهُ
نَجْفَقُلِي حَبِيبِي



شرح التلوينات اللوحية و العرشية

المجلد الثالث

الإلهيات

تأليف: ابن كمونه، عز الدولة سعد بن منصور (المتوفى ٦٨٣ هـ)

تصحيح و مقدمه: نجفقلي حبيبي

الناشر: مركز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط

مدير الانتاج: محمد باهر

ترجمة المقدمة بالانكليزية: جواد قاسمي

خط غلاف الكتاب: احمد عبدالراضي

المشرف على الطباعة: حسين شاملوفرد

تنضيد الحروف و الإخراج الفني: رضا سلگي و محمود خاني

الطبعة الأولى: ١٣٨٧ هجرية شمسية / ١٤٣٠ هجرية قمرية / ٢٠٠٩ ميلادية

الطبعة الثانية: ١٣٩١ هجرية شمسية / ١٤٣٣ هجرية قمرية / ٢٠١٢ ميلادية

العدد: ٥٠٠ نسخة

ثمن الدورة: ٤٥٠٠٠ تومان

شابک دوره: ٥ - ٦٩ - ٨٧٠٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨

شابک ج ٣: ٨ - ٧١ - ٨٧٠٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨

المطبعة: نقره آبي - التجليد: افشين

جميع الحقوق محفوظة للناسر

النشر الالكتروني لهذا الكتاب من دون إذن كتي من الناسر ممنوع

عنوان الناسر : طهران، ص.ب: ١٣١٥٦٩٣٥١٩

الهاتف: ٦٦٤٩٠٦١٢، فاكس: ٦٦٤٠٦٢٥٨

E-mail: tolid@MirasMaktoob.ir

<http://www.MirasMaktoob.ir>

بسم الله الرحمن الرحيم

دریابی از فرهنگ پرمایه اسلام و ایران در نیمه های خطی موج می زند. این نسخه ها در حقیقت، کارنامه دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت نامه ما ایرانیان است بر عمده هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همه کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تتبع در آنها انجام گرفته و صد ها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رساله خطی موجود در کتابخانه های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز اگرچه بارها به طبع رسیده منطبق بر روش علمی نیست و تحقیق و تصحیح مجدد نیاز دارد. احیاء و نشر کتاب ها و رساله های خطی و طیفه ای است بر دوش محققان و مؤسسات فرهنگی. مرکز پژوهشی میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۲ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوشش های محققان و مصححان، و با مشارکت ناشران، مؤسسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه مندان به دانش و فرهنگ سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعه فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

اکبر ایرانی

مدیر عامل مرکز پژوهشی میراث مکتوب

فهرست مطالب

مقدمه مصحح	پانزده
نسخ مورد استناد و رموز آنها	بیست و هفت
روش تصحیح و کارهای انجام شده	بیست و هشت
مقدمة	۲
في تقاسيم العلوم	۳
موضوع العلم الإلهي	۶
التلويح الأول - في قول جملي و إشارة إلى المقولات	۹
نقد كلام المتكلمين القائلين بالأحوال	۱۲
في الجوهر و العرض و أقسام الجوهر	۱۹
في أقسام الجوهر	۲۶
فصل - في أن من خاصّة الجوهر أنّه لا ضدّ له	۲۶
في أن من خاصية الجوهر أن بعضه يقصد بالإشارة	۲۸
كليات الجواهر جواهر	۲۸
في أقسام العرض	۳۰
البحث الأول - في أن تصور الإضافة بدیهي	۳۲
البحث الثاني - في أنّه لا يعقل مفهوم أحد المضافين إلّا مع مفهوم الآخر	۳۳
البحث الثالث - في أن المتضايين متعاكسان	۳۴

التلويح الثاني - في الكلّي و الجزئي و النهاية و اللانهاية و الاعتبارات العينية و الذهنية	٨٥
في الكلّي	٨٦
في الامتياز	٨٨
وجوه إبطال القول بإعادة المعدوم	٩١
احتجاج المجوّزين لإعادة المعدوم بعينه	٩٢
فصل - في كيفية جعل الفصل و النوع و أنّ كل عرضيّ معلّل	٩٣
ضابط - في ما تجب فيه النهاية و ما لا تجب	٩٥
فصل - في القسطاس في الاعتبارات الذهنية	٩٨
قسطاس في استحالة التسلسل في كل سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها	١٠٠
الوجود من الاعتبارات الذهنية	١٠١
حجج القائلين بزيادة الوجود على الماهية في الأعيان و الأذهان و ردّها	١٠٢
حجج أخرى منهم و الجواب عنها	١٠٤
إبطال القول بأنّ للوجود صورة في الأعيان زائدة على الماهية	١٠٦
الوحدة أيضاً من الاعتبارات الذهنية	١٠٧
الوجوب و الإمكان من الاعتبارات العقلية	١١٦
مُخلّص القسطاس في الاعتبارات العقلية	١٢١
ضابط في القسطاس	١٢٢
التلويح الثالث - في بقايا تقاسيم الوجود	١٢٣
تقسيم الوجود إلى الواحد و الكثير	١٢٣
تقسيم الوجود بالواحد و الكثير	١٢٤
تقسيمات أخرى للواحد	١٢٧
في التقابل و أقسامه	١٢٨
وجه حصر المتقابلين	١٣١
أيضاً، في التقابل	١٣٣
في تقسيم الوجود إلى المتقدم و المتأخر و المعية	١٣٦
في تقسيم الوجود إلى العلة و المعلول	١٣٨
العلّة الناقصة و وجه حصرها في خمسة أقسام	١٤٠
البحث الأول - في العلة الفاعلية	١٤١

١٤٣	البحث الثاني - في العلة المادية
١٤٤	البحث الثالث - في العلة الصورية
١٤٤	البحث الرابع - في العلة الغائية
١٤٨	البحث الخامس - في الشرط
١٤٨	البحث السادس - في العلة التامة
١٥١	في تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وإلى ما بالقوه
١٥٤	في تقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن
١٥٥	في أحكام الواجب و الممكن و الممتنع
١٦١	المورد الأول - في واجب الوجود و ما يليق بجلاله و كيفية فعله
١٦٣	التلويح الأول - في ذاته
١٦٨	نقد و تزييف ما قيل إن ماهيته تعالى إنيته
١٧٠	واجب الوجود لذاته صرف الوجود و لا يفصله الذهن إلى ماهية و وجود
١٧٠	طريق عرشي
١٧٧	طريق عرشي في إثبات وحدته تعالى
١٧٨	أيضاً في إثبات توحيده تعالى
١٩٠	في إثبات الواجب تعالى من طريق الجسم و الحركة
١٩٥	واجب الوجود لا يقع تحت مقولة
١٩٧	إشارة إلى أقسام الامتياز
١٩٩	التلويح الثاني - في كلام جملّي في صفاته
٢٠٢	في أنه تعالى غير متّصفة بالصفات الحقيقية
٢٠٩	التلويح الثالث - في الفعل و الإبداع
٢١٤	في الإبداع
٢١٥	برهان آخر على أن دائم الوجود إذا كان ممكناً يفتقر إلى العلة
٢٢١	التلويح الرابع - في ترتّب المعلول على العلة و الإشارة إلى كيفية العلل التي وجبت فيها النهاية
٢٢٣	في إثبات الحدوث الذاتي للممكنات
٢٣٩	فصل - في أن كلّ حادث يسبقه إمكان وجود و موضوع
٢٥٧	التلويح الخامس - في كيفية إبداع الواحد من جميع الوجوه و أن الواجب لا يصدر عنه
٢٦٦	فصل ١ - في طريقة الإمكان الأشرف

٢٦٨	فصل ٢- في أن المبدأ الأول لم يتعطل عن الفعل
٢٨٥	المورد الثاني - في المبادئ و الغايات و الترتيب و حال جميع الموجودات
٢٨٧	التلويح الأول - في الغني
٢٨٩	فصل ١ - في جوده تعالى و نفي الغرض عنه
٢٩٥	التلويح الثاني - في التحريكات السماوية
٢٩٨	غرض الأفلاك من حركاتها الدائمة هي التشبه بذوات مجردة
٣٠٣	كيفية انبعث الحركة عما تناله النفس الفلكية من العقل
٣٠٨	فصل - كلام آخر في إثبات العقول
٣١٩	التلويح الثالث - في ترتيب الوجود
٣٢٠	إشارة إلى الطرق الدالة على وجود العقل
٣٢٥	طريق آخر - في أن الجسم لا يكون علة لجسم آخر
٣٢٩	فصل ١ - في كيفية صدور الكثرة
٣٣٢	البحث الأول - في أنه كيف يمكن أن يكون في ماهية العقل الصادر عن الواحد
٣٣٣	البحث الثاني - في الأمر الذي للمعلول من علته و الأمر الذي له من ذاته
٣٣٣	البحث الثالث - في أن الذي صدر عنه العقل و الفلك، هل صدر عنه العقل بالاعتبار
٣٣٤	البحث الرابع - في أن الأمر الذي للمعلول من ذاته كيف انقسم إلى اعتبارات
٣٣٤	البحث الخامس - في أن الاعتبار التي للمعلول من ذاته ما هو الأنسب أن يكون منها
٣٣٥	البحث السادس - في كيفية وجود عالم الكون و الفساد و ما يحصل فيه من التغيرات
٣٤٤	فصل ٢ - وجود الواجب و معلوله الأول كافيان في فتح باب التكثر
٣٤٥	فصل ٣ - في أن الهيولى ليست بحادثة
٣٤٦	ترتيب الموجودات في البدو و العود
٣٤٨	في كيفية صدور الكثرة
٣٥١	في المثل
٣٥٨	فصل ٤ - في جسم الكل و نفس الكل و عقل الكل
٣٦١	المورد الثالث - في كلام في التجرد عن المادة و الإدراك و العناية و القضاء و القدر و
٣٦٣	الفصل الأول - في الإدراك و التجرد
٣٧٦	المسألة الأولى - النفس الناطقة هي عقل و عاقل و معقول

المسألة الثانية - النفس يجوز أن تدرك غير ذاتها بمجرد حضوره لها	٣٧٨
المسألة الثالثة - في التعقل وأقسامه	٣٧٩
المسألة الرابعة - في كيفية علم الواجب عزّ و علا بذاته وبمعلولاته	٣٨١
المسألة الخامسة - في معنى الاتصال والاتحاد العقليين	٣٨٤
فصل ٢ - في علمه تعالى بالأشياء	٣٨٤
أيضاً، في علمه تعالى بالأشياء	٣٨٩
علم المبدأ الأول وحياته وقدرته لايزيد على ذاته	٣٩٢
في كيفية «العناية» و صدور المخلوقات عن المبادئ العالية	٣٩٤
فصل ٣ - في لطائف من «العناية» و دقائق من الحكمة والرحمة	٣٩٨
فصل ٤ - في الشر	٤٠٣
أقسام الممكنات بالقسمة العقلية بالنسبة إلى الخير والشر	٤٠٤
فصل ٥ - النفس الناطقة لا تبطل بعد موت البدن	٤١١
حجة أخرى في إثبات بقاء النفس بعد موت البدن	٤١٥
فصل ٦ - في التناسخ وإبطاله	٤٢٠
فصل ٧ - في اللذة والألم	٤٣٩
في اللذة والألم وعدة أصول ينتفع بها فيهما	٤٤٣
أمثلة من الكمالات المختصة بكل واحد من القوى الثلاثة	٤٤٥
اللذة العقلية أكمل وأقوى من الحسية	٤٤٨
في حال نفوس البله والصلحاء والزهاد بعد المفارقة عن البدن	٤٥٨
فصل ٨ - في ابتهاجه تعالى بذاته	٤٦٣
مراتب الابتهاج	٤٦٥
فصل ٩ - في العشق والشوق والهداية الإلهية	٤٦٩
فصل ١٠ - في السعادة	٤٧١
المورد الرابع - في النبوات والآيات والمنامات ونحوها	٤٧٥
التلويع الأول - في النبوات	٤٧٧
فصل إثبات النبوة...، وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد	٤٧٨
فوائد من بعثة الأنبياء	٤٨٢
التلويع الثاني - في سبب أفعال خارقة للعادة	٤٨٥

فصل ١ - جملة من خوارق العادات.....	٤٨٩
فصل ٢ - سبب الخوارق التي تظهر من غير الأنبياء والأولياء.....	٤٩١
فصل ٣.....	٤٩٢
التلويح الثالث - في سبب إنذارات.....	٤٩٣
فصل ١ - في تمكّن النفوس الناطقة من الاتصال بالمبادئ العالية.....	٤٩٩
فصل ٢.....	٥٠٣
فصل ٣ - حال ما تتلقاه النفس من المبادئ عند النوم واليقظة.....	٥٠٧
حال ما تتلقاه النفس من تلك المبادئ عند اليقظة.....	٥١٠
كلام في الجنّ والغول والشیاطین.....	٥١٣
المورد الخامس - مرصاد عرشي.....	٥١٥
فصل ١.....	٥١٧
فصل ٢.....	٥١٩
فصل ٣.....	٥٢٠
فصل ٤.....	٥٢٢
فصل ٥.....	٥٢٣
فصل ٦.....	٥٢٥
فصل ٧.....	٥٢٦
فصل ٨.....	٥٢٨
فصل ٩.....	٥٢٩
فصل ١٠.....	٥٣٠
فصل ١١.....	٥٣١
فصل ١٢.....	٥٣٣
فصل ١٣.....	٥٣٦
فصل ١٤.....	٥٣٦
إشارة الى درجات الواصلين.....	٥٤١
فصل ١٥.....	٥٤٢
البحث الأول - في أنّ ماهية النفس هي الوجود لا أمر زائد عليه.....	٥٤٥
البحث الثاني - في أنّ النفس وإن شاركت الواجب لذاته في كونها وجوداً محضاً.....	٥٤٩

٥٥٣	البحث الثالث - في أن العقول المجردة بالكلية هي أيضاً أنوار مجردة
٥٥٤	البحث الرابع - في أن نوع العقول واحد وليست مختلفة الحقائق
٥٥٤	البحث الخامس - في أن اختلاف آثار العقول إنما هو بسبب اختلاف مراتبها
٥٥٦	البحث السادس - في أن سبب حصول الأنواع المركبة و النسب الوضعية في عالمنا
٥٥٧	فصل - ١٦
٥٥٩	في التوكل
٥٦١	في الشكر
٥٦١	في الرضاء
٥٦٢	في الوصايا تداخل
٥٦٥	نمايه ها
٥٦٧	١. آيات
٥٦٩	٢. اعلام
٥٧١	٣. گروهها
٥٧٤	٤. اصطلاحات
٦٠٦	٥. كتابها
٦٠٧	منابع

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه مصحح

خدای متعال را سپاس که به توفیق او اینک آخرین بخش از شرح ابن کمّونه بر تلویحات سهروردی، در الهیات، تقدیم اهل فضل می‌شود.

سهروردی در بخش الهیات تلویحات نیز از ابن سینا در اشارات و شفا متأثر است. با این حال مباحث کتاب با طرح سؤال‌ها و جواب‌های متعدد در اغلب موضوعات، با نظر به برخی مطالب مطرح شده پس از ابن سینا^۱ در حکمت الهی، بخصوص از نظر آموزشی بسیار مفید است. با توجه به شرح مفصل ابن کمّونه که ناظر بر اکثر مباحثی است که در فضای فلسفی آن روزگار مطرح بوده است، تلویحات و شرح آن را باید یکی از منابع و آثار ارزشمند آموزشی فلسفه اسلامی دانست که در عین حال در سطوح عالی استدلالی و اجتهادی است. این کتاب همچنان که برای آموختن و بحث از فلسفه مشائی و نیز کمک به درک و فهم اشارات و شفاء، بسیار سودمند است، مقدمه ورود آرام به مباحث حکمت اشراقی نیز هست و در واقع تلویحات با شرح آن، تحقق وصیت‌نامه علمی سهروردی است که تا کسی در حکمت بحثی مهارت نیافته، به حکمة الإشراق و حکمت اشراقی نپردازد و این کتاب و شرح آن چنین زمینه‌ای را برای علاقه‌مندان ایجاد می‌کند.

۱. از جمله، نگاه سهروردی به نظریات ابن سهلان ساوی و ابوالبرکات بغدادی، قابل توجه است.

ابن کمّونه در این شرح انصافاً رنج کشیده و نکات دقیق مطرح کرده و البته لازم است با دقت مطالعه و بررسی شود. همچنین، وی در بخش الهیات، گاه‌گاه بر سهروردی خرده گرفته و نظر خویش را بیان کرده که خود فائده مضاعفی است؛ اما در مقدمه به آنها نپرداخته‌ام و همچنین از کنار موضوع شبهه مشهور منتسب به ابن کمّونه، به تصوّر این که در این باب بسیار گفته و نوشته‌اند، گذشته‌ام؛ و علاقه‌مندان نیز در همین معنی با مباحث توحید و توضیحات سهروردی و ابن کمّونه بیشتر آشنا خواهند شد.

شهرزوری نیز بر تلویحات، شرح نوشته است که با توجه به ذوق او که نزدیک به سهروردی است، شرح او نیز از جهات دیگری برای خواننده آثار سهروردی بسیار مغتنم است و این بنده با لطف خداوند به تصحیح آن آغاز کرده‌ام و از خدای متعال توفیق اتمام آن می‌خواهم.

بخش الهیات تلویحات، مشتمل است بر یک مقدمه در باب تقسیمات حکمت و سه تلویح:

مقدمه، در تقاسیم علوم است. ورود و خروج سهروردی و ابن کمّونه در بیان تقاسیم علوم، بر روال ابن سینا است.^۱ ابن کمّونه در ذیل این بحث، به چند نکته توجه داده است: جای بیان تقاسیم علوم، علم کلی (علم أعلی) است؛ علم منطق از فروع علم کلی است؛ با این حال برخی آن را در اصل قسمت، مستقل ذکر کرده‌اند، به این صورت که علم، یا به عنوان ابزار علوم دیگر مطلوب است یا نه، و اوّلی منطق است...؛ اگر تقسیمات علوم درست صورت گیرد معلوم خواهد شد که همه علوم از علم کلی منشعب شده است و به نظر او سهروردی چنین کرده است؛ به نظر ابن کمّونه، سهروردی که در طبیعیات گاهی تسامح کرده و نظر مشهور را پذیرفته، در الهیات بدون توجه به شهرت مخالف حق، به تنقیح مباحث کوشیده است. شارح، نظر و روش ابن سینا را بخوبی در اینجا تبیین کرده است؛ کسانی چنین استدلال کرده‌اند که «شیئیت» بر خلاف وجود، بر آنچه در خارج موجود

۱. الشفاء، المنطق، مدخل، مقالة ۱، فصل ۲، ص ۱۲ به بعد؛ همو: تسع رسائل في الحکمة و الطبيعیات، رسالة ۵:

أقسام العلوم العقلیة، بمبئی، ۱۳۱۸ق، صص ۱۰۴-۱۱۸.

نیست نیز اطلاق می‌شود و بنابراین، اعمّ از «وجود» است و لذا برای این که موضوع علم اعلی باشد، شایسته تر است. ابن کّمّونه، با توضیح این که «وجود» بر ذهنی و خارجی هر دو اطلاق می‌شود، آن را مردود شمرده است.

تلویح اول، مشتمل است بر مباحث کلی در باب وجود و شیئیت و تعریف ناپذیری آنها و مقولات؛ تبیین و نقل و ردّ نظر متکلمان در قول به احوال و واسطه میان وجود و عدم. این موضوع یکی از مباحث چالش برانگیز بین حکما و متکلمان است که همچنان ادامه یافته است و حتی با این که در دوره‌های متأخر مدافعی نداشته، در آثار ملا صدرا نیز مطرح شده است.

در این تلویح، مقولات به جوهر و عرض تقسیم و اقسام چهارگانه جوهر، یعنی، جسم و دو جزء آن هیولی و صورت و مفارقات بیان شده است. و روشن است که آنچه در باب جوهر و اقسام آن در این کتاب بیان کرده تنقیح نظر مشهور است که در اول الهیات، بنای خود را بر آن نهاده است؛ و گر نه نظر خود او در حکمة الإشراق^۱ با این نظریات متفاوت است؛ مثلاً در آنجا جسم را بسیط دانسته، نه مرکب از هیولی و صورت؛ صور نوعیه را جوهر ندانسته، و هیولی، همان مطلق جسم یا مقدار مطلق است.

این تلویح همچنین مشتمل است بر اقسام عرض و مقولات عرضی و شرحی در باب هر یک از مقولات عرضی:

۱. اضافه، که در باب آن چهار مبحث را مطرح کرده: تصور اضافه بدیهی است؛ هر یک از متضایفین با دیگری قابل تعقل است؛ دو متضایف متعاکسند؛ و اضافه، عارض همه مقولات می‌شود.

۲. کمّ، تعریف و اقسام آن از متصل و منفصل و احکام آنها؛ ردّ این نظر که «مکان» و «قول» و «خفّت» و «ثقل»، از مقوله «کمّ» است و چند مطلب فرعی دیگر.

۳. تعریف کیف و اقسام آن؛ وجه حصر آن در چهار قسم که عبارتند از: انفعالیات و انفعالات، ملکه و حال، قوّه و لاقوّه؛ کیفیات مختص کمّیات.

۱. حکمة الإشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، صص ۸۲-۸۴.

۴. حصر امّهات مقولات اعم از جوهری و عرضی در پنج قسم که عبارتند از: جوهر، حرکت، اضافه، کم و کیف. سهروردی بقیه مقولات عرضی را از اقسام اضافه دانسته است. و در جواب از این سؤال که اما ارسطو آنها را ده قسم کرده، گفته است که اولاً این تقسیم نه از ارسطو بلکه از یک فیثاغورسی به نام «أرخوطس» است و ثانیاً اگر فرضاً ارسطو هم گفته باشد، در علوم حقیقی تقلید جایز نیست و مبنی برهان است. البته در حکمة الإشراف (ص ۶۱) فقط به تقسیم «موجود خارجی» به جوهر و عرض اکتفا کرده است.

۵. بحث شدّت و ضعف در مقولات یکی از مباحث طولانی و چالش برانگیز بین نظر سهروردی و نظر مشهور است. سهروردی بر این است که همه مقولات قابل شدّت و ضعف هستند بر خلاف نظر مشهور که جوهر و کم و کیف مختص به کمیات را، قابل شدّت و ضعف نمی دانند؛ و به نظر سهروردی آنان در این ادّعا مرتکب مغالطه شده اند و در متن و شرح، به تفصیل به این موضوع پرداخته شده است.

۶. شارح در باب نظر سهروردی که در تلویحات، مقدار (جسم تعلیمی) را که عبارت است از مجموع طول و عرض و عمق، عرض دانسته و جسم را مرکب از جوهر و عرض خوانده؛ اما در حکمة الإشراف (ص ۸۰) مقدار را جوهر تلقی کرده و جسم را بسیط دانسته، کوشیده است این تعارض را با بیان این که «امتداد» در اینجا غیر «امتداد» در حکمة الإشراف است، حل کند.

بیان معیار عرضیت برخی از اعراض، برخی مباحث در باب کُرّه و دایره، و برخی مسائل مرتبط با مقولات از دیگر مباحث این تلویح است.

تلویح دوم، در کلی و جزئی و نهایت و بی نهایت و نیز اعتبارات عقلی و ذهنی، نحوه وجود کلی در جزئیات، کلی در ذهن. با طرح اقسام «مابه الامتیاز»، جزئیات یک کلی از همدیگر که عبارتند از، امتیاز به تمام ماهیت، به کمال و نقص، به عرضی و به فصل، این بحث مطرح می شود که آیا زمان هم مابه الامتیاز است برای دو چیز که مثل هم هستند یا نه، و با پذیرش آن، موضوع محال بودن اعاده معدوم، با این توجیه که زمان دوم غیر از زمان اول است، مطرح شده است. طرفداران و منکران آن، هر کدام برای اثبات نظر خویش

احتجاج کرده‌اند و سهروردی و شارح تلویحات، مخالف اعاده معدوم هستند. بیان قاعده برای آنچه باید و آنچه نباید متناهی باشد؛ بیان چند معیار و «قسطاس» برای اعتبارات ذهنی و بحث مستوفی در مصادیق اعتبارات ذهنی مثل وجود و وحدت و وجوب و امکان و جز اینها. و باید توجه داشت که آنچه در تلویحات در باب قسطاس اعتباریات ذهنی بیان شده است، آن چنان برای سهروردی اهمیت دارد که در برخی آثار دیگرش مثل المشارع (ص ۲۳۳، ۲۴۳) از تلویحات یاد کرده است. خلاصه «قسطاس» یا قاعده اعتبارات عقلی چنین است: هر چه نوع آن به صورت متسلسل و مترادف بی‌نهایت تکرار شود، چون از یک طرف در خارج است، باید متناهی باشد و از طرف دیگر چون نوع آن متسلسلاً متکرر است باید بی‌نهایت باشد و این محال است. راه خلاصی از این محال این است که بگوییم این اعتبارات متسلسل ذهنی هستند و در خارج وجود ندارند تا مستلزم محال بودن جمع متناهی و نامتناهی شوند. طبق قاعده دیگری می‌گوید هر نوعی که تکثر در آن ممتنع نباشد مثل «عدد»، نامتناهی بودن در آن اشکالی ندارد، اما این به این معنی است که تعدادی از افراد آن موجود شده‌اند و تعدادی از آن هنوز وجود نیافته‌اند که ممکن است وجود یابند و یا هرگز وجود نیابند. و از این سخن برمی‌آید که نامتناهی بودن به افرادی بر می‌گردد که در خارج وجود نیافته‌اند.

تلویح سوم، درباره سایر تقسیمات موجود است که ضمن چند «طور» بیان شده است: یک «طور» در این است که «موجود» یا واحد است یا کثیر، و در آن به تفصیل اقسام واحد و کثیر و نیز انواع تقابل بیان شده است و ابن‌کَمُونه در شرح، نظر خویش را در باب متمائلین به تفصیل و با فرض شقوق مختلف مطرح کرده است.

«طور» دیگر این است که «موجود» یا مقدم است یا مؤخر و در ذیل آن درباره اقسام تقدم و تأخر با اشاره‌ای به «معیت» بحث شده است.

«طور» دیگر این است که «موجود» یا علت است یا معلول و شارح در ذیل آن، به تفصیل به اقسام هر یک از علل چهارگانه پرداخته است.

طور دیگر در تقسیم «موجود» است به بالفعل و بالقوه، و به واجب و ممکن و احکام هر

یک.

پس از این سه تلویح کلی، که در حکم «علم کلی» یا «الهیات به معنای عام» است، «الهیات به معنی خاص» که در پنج «مورد» سامان یافته است، آغاز می‌شود:

«مورد اول»، در باب واجب الوجود و صفات و افعال او، در پنج تلویح:

تلویح اول، در اثبات واجب الوجود لذاته است و بر آن سه برهان اقامه شده است. این کمّونه در شرح برهان سوم به مناقشات ابهری و دبیران کاتبی و پاسخ خود او به هر دو، توضیحاتی داده است و معتقد است که بیان سهروردی بهتر از آن دو حکیم است. سهروردی در ذیل این مبحث برای اثبات واجب، یک طریق عرشی ذکر کرده است که فیلسوفان پس از او، از جمله ملاصدرا مکرر در آثار خود بدان عنایت خاص کرده‌اند^۱: می‌گوید اگر در هستی واجب الوجودی باشد، وجود محض و صرف الوجود خواهد بود و هر چیز خالص و صرف چنین است، زیرا در امر خالص امتیازی نیست؛ هر وقت صرف الوجود را تصور کنی جز خود او هیچ چیز دیگری نیست؛ و نتیجه می‌گیرد که واجب الوجود متکثر نمی‌شود و در دار هستی دو واجب نخواهد بود^۲. پس از آن وحدت واجب الوجود مطرح شده است، اثبات واجب از طریق جسم و حرکت. توضیح این موضوع که واجب الوجود تحت هیچ مقوله‌ای نیست، از دیگر مباحث مهم این تلویح است.

تلویح دوم، در صفات حق تعالی است و اینکه او به صفات حقیقی متّصف نیست و صفات او اضافی است، مثل مبدئیت که مصحّح سایر اضافات است، مثلاً او مبدأ رازقیت و ... است، و یا سلبی است مثل قدّوسیت که اعتباری و سلبی است و مصحّح سایر صفات سلبی است، مثل سلب امکان که شامل همه سلبها نیز می‌شود؛ و با چنین صفاتی در ذات او هیچ تغییری و تکثری حاصل نمی‌شود.

تلویح سوم، در فعل و ابداع است.

تلویح چهارم، در ترتّب معلول بر علّت و اثبات حدوث ذاتی برای ممکنات. در فصل

۱. از جمله، مفاتیح الغیب، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۹۵.

۲. و با این بیان جایی برای شبهه مشهور به شبهه این کمّونه نخواهد بود، زیرا دو گانگی و تکرار در هستی صرف قابل تصور نیست. (شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۶۵۶).

مستقلی به این بحث پرداخته است که هر حادثی مسبوق به امکان وجود و موضوع است. تلویح پنجم، در کیفیت ابداع واحد من جمیع الوجوه، با توجه به قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، پس از آن تحت عنوان «دعامة عرشية»، «قاعده امکان اشرف» را مطرح کرده است که از فروع قاعده «الواحد...» بوده و شارح را عقیده بر آن است که عنوان «دعامة» برای این است که امور متعددی بر این قاعده مبتنی است و اهمیت خاص دارد و سهروردی با عنوان چند فایده، در واقع چند مسأله فلسفی را بر آن مبتنی ساخته است:

۱. اگر دو چیز باشند که یکی از آنها بالذات مقتضی اشرف باشد - بدون اعتبار هیچ شرطی - و دیگری مقتضی أخس باشد، بدون شک اولی اتم است و معلول آن اشرف خواهد بود و بنا بر این شارح نتیجه گرفته است که اگر دو فاعل در شرف و خست مساوی باشند بدون اعتبار غیر، معلولشان نیز در شرف و خست مساوی خواهند بود؛ اما اگر فعل یکی از آنها به اعتباری غیر اشرف یا أخس شود، اختلاف معلولهای آنها در شرف و خست با تساوی خود آنها مستلزم محالی نخواهد بود و مانعی ندارد.

۲. به موجب این قاعده، أخس موجودات، اجسام و مادیاتند و پس از آنها نفس است و اشرف آنها عقل است و طبق این قاعده، وجود اشرف که «عقل» است واجب است.

۳. نفس از موجودات ثابت است و استمرار ثبات ذاتی آن ممتنع نیست. و چون دوام آن ممتنع نیست، پس دوام آن با قطع نظر از غیر، ممکن است و چون نفس ممکن است که اشرف است از ماده، پس نفس پس از مرگ طبق این قاعده باقی خواهد بود.

۴. حرکات افلاک برای امور عالی، از حرکات آنها برای ما دون، اشرف است؛ و طبق این قاعده، حرکت افلاک فقط برای امور عالی است.

۵. شقاوت و شرّ در امور واقع تحت حرکات عالم پایین موجودند؛ و طبق قاعده امکان اشرف، سعادت و خیر که اشرف از آنها هستند باید در امور دائمی بالا موجود باشند. و سپس به این سؤال مقدّر جواب داده است که اگر قاعده امکان اشرف محقق است، پس نباید بسیاری از مردم از آنچه برای آنان اشرف است محروم شوند و حال آن که بسیاری

محر و مند؛ جواب می دهد که مورد تحقق امکان اشرف، در جهان برین و امور دائمی است و در کائناتی که در عالم کون و فساد است، مصداق و مجرای عمل ندارد.

در آخر این تلویح، ضمن یک فصل، این موضوع که فعل حق تعالی تعطیل بردار نیست، مورد بحث قرار گرفته؛ و این مطلب که در واقع به معنای ازلیت عالم است از موضوعات بسیار بحث انگیز بین حکما و متکلمان است و مشکلات بحث طیّ چند سؤال و جواب بررسی شده است. یکی از سؤالات این است که اگر بگوییم باری تعالی علت تامّة وجود عالم است، و از دوام باری تعالی دوام عالم لازم می آید و بنا بر این از فرض عدم باری عدم عالم، و از فرض عدم عالم عدم باری لازم می آید، چرا که علت های کامل و تام با معلولاتشان چنین حالتی دارند که از ارتفاع هر یک از علت یا معلول، ارتفاع دیگری لازم می آید، مثل خورشید و شعاع آن. جواب داده است که لزوم، نسبت به دو طرف یکسان نیست، بلکه درست است که ارتفاع علت موجب ارتفاع معلول است، اما در مورد عدم علت، چنین نیست که عدم معلول، علت عدم علت باشد، بلکه به این معنی است که علت قبلاً رفع شده است و در نتیجه معلول معدوم است مثل مثلث که علت زوایا است، وقتی نباشد، معلول آن که زوایا است نخواهد بود.

«مورد دوم»، در باب مبادی و غایات و ترتیب و حال همه موجودات، در سه تلویح:

تلویح اول، در باب غنیّ، جوّد و نفی غرض از فعل حق است.

تلویح دوم، در تحریکات آسمانی و اثبات نفس ناطقه برای افلاک که سه برهان بر آن اقامه کرده است؛ غرض افلاک از حرکات دائمشان که تشبّه به ذوات مجرد عقلی است و چگونگی انبعاث حرکت فلکی از عقل؛ ذکر کتاب المشارع و تعبیر از آن به «حقیقة الحقائق» چنان که گویی قبل از التلویحات نوشته بوده است؛ و نیز اثبات عقول، از دیگر مباحث این تلویح است.

تلویح سوم، در ترتیب هستی است. برخی مباحث مطرح شده در این تلویح عبارت است از: جسم علت جسم نیست، کیفیت صدور کثرت، وجود واجب و معلول اول برای فتح باب تکثر کافی است و تکثر از اینجا آغاز می شود، هیولی حادث نیست؛ راتب آغاز

هستی چنین است: بعد از باری تعالی، مرتبه عقول، نفوس، مرتبه صور، چهارمین مرتبه که آخرین است مرتبه هیولی است، اعم از هیولای فلکی و هیولای مشترک عناصر. و مراتب بازگشت چنین است: مرتبه اجسام بسیط، صور موالید مرکب، نفوس نباتی، نفوس حیوانی و مرتبه پنجم که آخرین مرتبه است، نفس ناطقه انسانی است؛ پس از آن به مثل پرداخته است و شارح با استفاده از حکمة الاشراق، به تفصیل به بیان نظر سهروردی و توجه خاص او به ربّ النوع‌ها در حکمت اشراقی و شرقی ایرانی (فُرس) پرداخته است و در پایان تلویح در فصلی کوتاه، اصطلاحات «جسم کل» و «نفس کل» و «عقل کل» تبیین شده است.

«مورد سوم»، در تجرّد و ادراک و عنایت و قضاء و قدر و سعادت، در ده فصل. فصل اول، در ادراک و تجرّد؛ و در آن ابتدا به ابطال این نظر که ادراک عبارت است از اتحاد با مُدرک یا اتحاد با عقل فعال، پرداخته است، اما اتصال به عقل فعال، به معنای استعداد پذیرش معارف از او درست دانسته شده است.

«حکایه و منام» بازگویی یک خلسه روحانی با ارسطو و گفتگو با او درباره نحوه ادراک نفس که حضوری و اشراقی است، مهم‌ترین بخش این فصل است و شارح با بیان این که این حکایت بر پنج مسأله علمی مشتمل است و عبارتند از: ۱. نفس ناطقه عقل و عاقل و معقول است. ۲. نفس غیر خود را به مجرد حضور آن برای نفس درک می‌کند، نه به چیز دیگری مثل صورت آنها. ۳. تعقل و اقسام آن. ۴. کیفیت علم واجب به ذات خود و معلولات خود. ۵. در معنای اتصال و اتحاد عقلی است، درباره هر کدام توضیح داده است. فصل دوم، در علم واجب تعالی به ذات خود و به معلولهای خود که در متن و شرح به تفصیل از آن بحث شده است. پس از اشاره کوتاهی به حیات و قدرت واجب الوجود که زائد بر ذات او نیست، به مسأله «عنایت» و صدور مخلوقات از مبادی عالیه پرداخته است.

در فصل سوم، لطائفی از عنایت واجب الوجود و دقائقی از حکمت و رحمت حق تعالی بازگو شده است.

فصل چهارم، به مسأله «شر» پرداخته است و شارح با نقل توهم کسانی که پنداشته‌اند که شر در عالم اکثری است، بر این نظر است که اینان کسانی هستند که جز به عالم کون و فساد توجه ندارند و خود توضیح داده است که اولاً زمین نسبت به کل هستی آن قدر بی اهمیت و کوچک است که قابل اعتنا نیست و ثانیاً در همین زمین هم در مجموع خیر غالب است و شر نادر.

فصل پنجم، شرح و بسط این موضوع است که نفوس ناطقه، به چند دلیل و از جمله به لحاظ بقاء علّت فیاضه آنها، پس از مرگ تن، باقی هستند و فانی نمی‌شوند.

فصل ششم، در تناسخ و ابطال آن است که به تفصیل بررسی شده است و نکته مهم و قابل تعمق این است که ابطال تناسخ مبتنی بر حدوث نفس است؛ یعنی اگر کسی حدوث نفس را با حدوث بدن بداند، می‌تواند تناسخ را به دلیل این که مستلزم اجتماع دو نفس در یک بدن می‌شود، رد کند.

فصل هفتم، در لذت و ألم است. در این فصل کمال قوه عقل نظری و عقل عملی و لذت آنها مورد بحث قرار گرفته است و به اختصار برخی از موضوعات اخلاقی از شعب حکمت عملی اعم از تفاریع «حکمت»، و تفاریع قوای «شهوویه» و یا «غضبیّه» تعریف و توضیح داده شده است. و آن گاه حال نفوس مختلف پس از مرگ به تفصیل بررسی شده است که تقریباً همان است که ابن سینا در فصل آخر مقاله نهم الهیات شفا مطرح کرده است.

فصل هشتم، در این فصل ضمن بیان مختصر در باب ابتهاج حق تعالی، به مراتب ابتهاج نزد نفوس مختلف و در واقع معاد روحانی برای نیکان و تبه کاران پرداخته است و این مبحث را با عباراتی شورانگیز در ترغیب آدمیان به تلاش برای رسیدن به آن سعادت و درود بر آدمیانی که با قطع علائق خاکی، خود را در معرض وزش نسیم ملکوتی قرار می‌دهند و دعا به درگاه مبدأ کلّ که عروج به آسمان قدس و اتصال به روحانیان را بر ما آسان سازد و بیان قصور ما به درگاه او که او را چنان که باید نشناختیم و نپرستیدیم، به پایان می‌برد.

فصل نهم، در عشق و شوق و هدایت الهی است.

فصل دهم، سعادت، آخرین مبحث این فصول دهگانه است که ضمن آن با تعبیر «مُثَلِّ تَخِيلِيَّة» همان که در حکمة الإشراق (ص ۲۳۰)، «صُور مُعَلَّقَه یا مُثَل مُعَلَّقَه» و «عالم أشباح مجرد» (همان، ص ۲۳۴) تعبیر کرده است، به تبیین نوعی معاد جسمانی لطیف پرداخته است.

«مورد چهارم»، در نبوت و آیات و منامات و اموری نظیر آنها، در سه تلویح که در ضمن چهار فصل تبیین کرده است:

تلویح اول، در نبوت است که ابتدا شروط یا خصال چهارگانه نبی را بیان کرده است که عبارتند از:

۱. از آسمان مأمور به اصلاح نوع بشر شده باشد.
 ۲. بیشتر علومش بدون تعلّم بشری و بلکه لدنی باشد.
 ۳. هیولای عالم و جهان ماده مطیع او باشد.
 ۴. خبر از غیب دهد. سهروردی بر آن است که فقط اولی خاص انبیاء است و سه دیگر ممکن است از «إخوان تجرید» نیز برآید.
- در یک فصل، به اثبات نبوت و بیان کیفیت دعوت پیامبران پرداخته است و تأثر او از ابن سینا حتی در تبیین و تعلیل تشریع عبادات، در مقاله دهم الهیات شفاء کاملاً روشن است.

تلویح دوم، در بیان اسباب صدور افعال خارق العاده است و در ضمن آن در قالب سه فصل، این موضوع را تشریح کرده است و البته تأثر او از ابن سینا در شفاء (همان) روشن است:

فصل اول، در آن، به ذکر برخی از خوارق عادات و رفع استبعاد از صدور آنها پرداخته شده است.

فصل دوم، در آن، سبب ظهور برخی از خوارق عادات از غیر انبیاء و اولیاء تبیین شده است و از آن جمله، چشم زخم، سحر، نیرنگ ها، طلسم ها، بخورهای خاص را به اختصار ذکر کرده است.

فصل سوم، به توضیح این موضوع اختصاص یافته است که اگر اندکی از خوارق عادات از کسی صادر شود در صورت مداومت، صدور بسیار، از او بعید نیست چون موضوع اصلی، سببیت و علیّت امری است و کمی و زیادی فرع بر آن است. تلویح سوم، در اسباب انذارات است

«مورد پنجم»، با عنوان «مرصاد عرشی» و در ۱۶ فصل. این فصول عموماً بصورت تمثیلی و رمزی و عبارات خطابی با هشدارهای تند و نصایح ارزشمند از یک حکیم متألّه است و آن را که اهلیت است قطعاً بگوش جان خواهد شنید.

در فصل دوازدهم پس از تذکر اینکه عمرت را تباه مساز که دیگر آن را باز نخواهی یافت، می‌گوید: روزگاری که حکمت شفاهی آموخته می‌شد، مثل زمان هرمس و پیش از او آغاثا ذیمون و نیز مثل فیثاغورس و اُنباذقلس، و بزرگ حکمت افلاطون، مقام حکمای بزرگ نسبت به آن گروه از حکمای مسلمان مسلط به علوم برهانی که می‌شناسیم، والاتر و ارزشمندتر بود و ذکر نام این بزرگان مسلمان با فیثاغورس، تو را نفریبد که اینان گر چه دقّت‌ها کردند و مطالب را تفصیل دادند، بر بسیاری از اسرار پنهان پیشینیان و بخصوص پیامبران آنان آگاهی نیافتند. سهروردی معتقد است حکما در اصول مطالب هم رأی و متفقند و اختلافشان در تفصیل مطالب است؛ به نظر او همه حکیمان، در آنچه برای آخرت شایسته است مثل شناخت خدای یگانه و عقول و نفوس و معاد، متفقند و اختلاف، ممکن است از این باشد که بسیاری از سخنان آنان به رمز و مجاز باشد که نباید منکر آن شد، بلکه باید به گشودن رمز اهتمام ورزید. تو نیز ریاضت پیش‌گیر و به حق منقطع شو، شاید بررسی به آنچه آنان رسیدند. و پس از نقل نمونه‌هایی از شهود روحانی افلاطون و دیگران، می‌گوید انسان تا ملکه خلع بدن حاصل نکند از حکیمان محسوب نشود؛ بنا بر این تو به این شبه فلاسفه مخبط مادی توجه مکن که کار، بزرگتر از این است که اینان گفته‌اند.

در فصل سیزدهم، صوفیه و اهل تجرید از مسلمانان را پیرو راه آن حکیمان دانسته است و معتقد است اینان نیز به آن مقامات دست یافته‌اند.

در فصل چهاردهم، روش‌هایی را برای سلوک این راه ذکر کرده است که برخی عبارتند

از: ذکر دائم، گوشه‌نشینی، عبادت دائم، خواندن وحی الهی، نماز در اواخر شب که مردم خوابند، روزه که بهتر آنست که در آن، افطار تا سحر تأخیر افتد تا عبادت شبانه با گرسنگی انجام شود، و افکار لطیف و تخیلات مناسب امر قدسی برای تلطیف باطن.

در فصل پانزدهم مجدداً به بساطت نفس و این که جز حضور و ظهور، چیزی نیست بلکه وجود محض است، پرداخته است. سهروردی در این کتاب، در چند مورد، به مسأله تجرّد و بساطت نفس و کیفیت ادراک حضوری پرداخته است و با بیان آن که «من» وجود محض است، این شبهه ایجاد می‌شود که نفس در وجود محض بودن با واجب مشترک است؛ و سهروردی پاسخ می‌دهد که تفاوت آن با واجب الوجود این است که او کامل است و نفس ناقص؛ و همین تفاوت کافی است که البته این تبیین با نظر کلی سهروردی در حکمة الإشراف (ص ۱۱۹) که نفس، نور است و انوار در حقیقت نوری اختلاف ندارند و اختلافشان به کمال و نقص است، سازگار است.

در فصل شانزدهم، که آخرین فصل کتاب تلویحات است، پس از تعریف «حال» و «مقام» از نظر صوفیه، به بیان ۲۵ وصیت و نصیحت پرداخته که به قول شارح - که سخن درستی است - این وصایا قابل تداخل در یکدیگرند و در آنها تکرار صورت گرفته است. ابن کمّونه، فقط «توکل» و «شکر» و «رضا» را شرح کرده است. آخرین وصیت و نصیحت سهروردی این است که «مراد در دعای خوب خودت یاد کن»؛ فجزاه الله عنّا خيراً و شارکنا فی صالح دعائه و دعاء المؤمنین بحقّ محمد و آله الطاهرين.

نسخ مورد استناد و رموز آنها

نسخه‌های مورد استناد این مجلد تقریباً همانها است که در مقدمه جلد اول و دوم معرفی شد و اجمالاً عبارتند از:

۱. مج ۱: عکس نسخه شماره ۱۱۴ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، مشتمل بر متن کامل التلویحات، که در ماه رجب ۶۰۷ ق (بیست سال پس از مرگ سهروردی) در شهر ملطیه از بلاد روم کتابت شده است.

۲. ت: عکس نسخه کتابخانه احمد ثالث ترکیه، شماره ۳۲۴۴، در ۳۱۴ برگ ۲۷ سطری، با خط نسخ معمولی که از روی میکروفیلم موجود در کتابخانه مرحوم مجتبی مینوی تهیه شده است.

۳. س: عکس نسخه شماره ۷۸۸۵ کتابخانه ملی سوریه - دمشق (مکتبه الأسد الوطنیه) تاریخ تحریر ۶۹۰ ق، یعنی هفت سال پس از درگذشت ابن کمونه.

۴. مع ۲: عکس نسخه شماره ۱۸۴۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، با تاریخ ۷۰۲ ق در ۲۲۸ برگ ۲۷ سطری با کاغذ دولت آبادی.

۵. آس ۲: نسخه شماره ۹۳۴ کتابخانه ملک وابسته به آستان قدس رضوی، با تاریخ نسخ ۷۰۴ ق (یعنی بیست و یک سال پس از وفات ابن کمونه) که در مدرسه نظامیه بغداد، با خط نسخ، ۲۸۳ برگ ۳۵ سطری، با کاغذ دولت آبادی، کتابت شده است.

۶. آس ۱: عکس نسخه شماره ۷۰۳ آستان قدس رضوی، ۳۳۶ برگ ۲۵ سطری، خط نسخ. این نسخه بر اساس آنچه در آخر بخش طبیعیات آن آمده است، اوائل محرم ۷۰۵ ق (بیست و دو سال پس از وفات ابن کمونه) توسط عبد الرحمن بن محمود قرمی در تبریز کتابت شده است.

۷. ک: متن الهیات التلویحات، تصحیح هنری کرین (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱) که بر اساس متن انتخابی کرین و بدون توجه به اختلاف نسخ در تصحیح متن التلویحات از آن استفاده شده است.

روش تصحیح و کارهای انجام شده

چنان که در مقدمه جلد اول و دوم توضیح داده شد، به لحاظ برخی نارسایی‌ها، عبارات متن به صورت گزینشی، تصحیح و انتخاب شده است و چون شارح فاضل در شرح خود، به سایر آثار سهروردی نظر داشته است، در انتخاب بهترین گزینه‌ها، به آثار سهروردی و سایر مآخذی که شارح از آنها استفاده کرده، و امکان دسترسی به آنها وجود داشت، رجوع شده است، مثل برخی آثار ابن سینا، فخر رازی و ابهری.

در این مجلد نیز تا حد ممکن عناوین فرعی برای موضوعات مندرج در یک عنوان

کلی تنظیم شده است. تا حد امکان مآخذ و منابع مورد استفاده شارح در پاورق معرفی شده است.

هم شیخ اشراق و هم ابن کثونه، در جریان استدلال و توضیح، گاه شقوق و تقسیمات و فروعاً متعدد و متداخل، برای یک مطلب ذکر کرده‌اند و مصحح به منظور ترسیم بهتر شقوق گوناگون یک مطلب در ذهن خواننده و جلوگیری از گم شدن مطلب، در مواردی، تقریباً خارج از عرف معمول، به تقطیع عبارات در فقرات و قطعات کوتاه پرداخته است و امید است اهل فضل عیب نگیرند. از علامت «» در موارد متعددی صرفاً برای جدا کردن اجزای یک عبارت، برای تکیه روی یک کلمه استفاده شده است تا درک متن را آسان کند. فهرستهای لازم خاص این جلد نیز، برای تسهیل دسترسی به مطلب تنظیم شده است. در پایان از همه بزرگوارانی که در جلد اول از آنان نام برده‌ام، مجدداً سپاسگزاری می‌کنم و از خدای بزرگ برای آنان سلامت و توفیق می‌خواهم.

و آخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

نجفقلی حبیبی

عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

دانشگاه تهران

۶ فروردین ماه ۱۳۸۷ ش / ۱۷ ربیع الأول ۱۴۲۹ ق.

مقارن با سالروز میلاد پیامبر رحمت، حضرت محمد

مصطفی (ص) و حضرت امام جعفر صادق (ع).

بسم الله الرحمن الرحيم^١

قال: المصنّف رحمه الله:

تباركت ربّنا خالق النور و مبدأ الوجود، أرزقنا شوق لقاءك و الصعود إلى
جناب كبريائك، و اجعل ذواتنا من الطاهرات الكاملات، فالفارقات^٢ العائدات
إليك. إنك وليّ الأيّد و صاحب الطول^٣ العظيم المجيد.

هذا هو الشروع في علم ما بعد الطبيعة من التلويحات اللوحية و العرشية؛
لم ألتفت فيها إلى المشهور^٤ بل أنقح فيها ما استطعت، و أذكر لُبّ قواعد المعلم
الأوّل. و على الله توكلّي إنّه القائم على كلّ نفسٍ و منه بدؤ كلّ بادٍ و إليه أوبة كلّ
آئِبٍ^٥.

و فيه أطوار تقسيم و ضوابط و خمس موارد و المرصّاد، الأخير^٦، و تتقدم^٧
على الكل مقدمة.

١. ت، س: + ربّ يسرّ؛ آس ١: + و به نستعين ربّ يسرّ؛ ك: + ربّنا آتنا في هذه الدنيا حسنة و في الآخرة حسنة.

٢. ت: و الفارقات؛ مج ٢: و المفارقات.

٣. مج ٢: الطود.

٤. ك: + من مذاهب المشائين. ٥. مج ١: آب.

٦. در متن، فقط چهار «مورد» ذکر شده در صورتی که در اینجا کتاب را به پنج «مورد» تقسیم کرده است و چنین

یر می آید که مقصود از «الأخیر»، آخرین «مورد» یا «مورد پنجم» است. و بنا بر این «مرصاد عرشی» که در

آخر کتاب آمده است «المورد الخامس» خواهد بود. ٧. مج ١: تقدّم.

مقدمة

إنَّه لَمَّا كَانَ الْأُمُور مِنْهَا مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِأَعْمَالِنَا كَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَمِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا، سُمِّيَ الْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْأَوَّلِ «الْحِكْمَةُ النَّظَرِيَّةُ»، وَبِالثَّانِي «الْحِكْمَةُ الْعَمَلِيَّةُ». وَيَنْقَسِمُ الثَّانِي إِلَى حِكْمَةِ «خُلُقِيَّةٍ» وَ«مَنْزِلِيَّةٍ» وَ«مَدْنِيَّةٍ»؛ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْإِنْسَانَ يَحْتَاجُ إِلَى مَعْرِفَةِ الْفَضَائِلِ لِيَقْتَنِيَهَا^١، وَالرِّذَائِلِ لِيَجْتَنِبَ عَنْهَا، فَاحْتَاجُ إِلَى الْأَوَّلَى^٢. وَبِاعْتِبَارِ مَعْرِفَةِ مَصَالِحِ مَنْزِلِهِ، إِلَى الثَّانِي، لِيَعْلَمَ تَدْبِيرَهُ وَكَيْفِيَّةَ النِّظَامِ اللَّائِقِ بِهِ، وَالْوَاجِبَ مِنَ الْمَشَارَكَةِ بَيْنَ أَهْلِهِ. وَبِاعْتِبَارِ أَنْ يَعْرِفَ مَا يَنْبَغِي مِنَ الْمَشَارَكَةِ مَعَ النَّاسِ وَأَهْلِ الْمَعْمُورَةِ وَاسْتِبْقَاءِ النَّوْعِ، إِلَى الثَّالِثِ.

وَالْحِكْمَةُ النَّظَرِيَّةُ لَهَا أَقْسَامُ^٣:

فَمَا يَتَعَلَّقُ بِأُمُورٍ غَيْرِ مَادِيَةٍ أَصْلًا، كَالْوَاجِبِ الْحَقِّ وَالْعُقُولِ وَنَحْوِهَا وَأَقْسَامُ الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ - الَّتِي وَإِنْ خَالَطَ شَيْءٌ مِنْهَا الْمَادَةَ، وَ^٤ لَكِنْ لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِفْتِقَارِ إِلَيْهَا لِطَبِيعَتِهَا -، سُمِّيَ «الْعِلْمُ الْأَعْلَى»؛ وَمَوْضُوعُهُ أَعَمُّ الْأَشْيَاءِ، وَهُوَ «الْوُجُودُ الْمَطْلُوقُ» وَيُبْحَثُ عَنْ أَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ.

وَأَقْسَامُهُ: فَمِنْهُ، «الْعِلْمُ الْكُلِّيُّ» أَيُّ الَّذِي فِيهِ تَقَاسِيمُ الْوُجُودِ؛ وَمِنْهُ «الْإِلَهِيُّ». وَمَا يَتَعَلَّقُ بِأُمُورٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْمَادَةِ، لَكِنْ^٥ الْوَهْمُ يُجَرِّدُهَا وَلَا يَحْتَاجُ فِي فَرْضِهَا مَوْجُودَةً إِلَى مَادَةٍ خَاصَّةٍ مُسْتَعَدَّةٍ^٦، سُمِّيَتْ «الْحِكْمَةُ الْوَسْطَى»؛ وَمَوْضُوعُهَا الْكَمُّ؛ فَمِنْ حَيَازِ الْمَتَصِلِ «الْهَنْدَسَةُ» وَنَحْوُهَا؛ وَمِنْ الْمُنْفَصِلِ «الْحِسَابُ» وَمَا يَلِيهِ. وَالَّذِي يَتَعَلَّقُ بِالْمَادَةِ غَيْرِ مُتَجَرِّدٍ أَصْلًا بَلْ مُفْتَقِرٌ إِلَى مَوَادٍ خَاصَّةٍ وَاسْتِعْدَادَاتٍ وَتَغْيِيرَاتٍ سُمِّيَ «الْعِلْمُ الطَّبِيعِيُّ»؛ وَمَوْضُوعُهُ جِسْمُ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ^٧ فِيهِ مَبْدَأُ حَرَكَةٍ وَسُكُونٍ وَتَغْيِيرٍ.

٢. ك. مج ٢: الأول.

٥. ك. يسمي.

٨. ت: - إن.

١. ك: ليقضيها؛ مج ١: ليقتنصها.

٤. ك: - و.

٧. مج ٢: مستقلة.

٣. مج ١: اقتسام.

٦. مج ١: ولكن.

ولا يخرج الأمور عن القسمين، وكلٌّ من ثلاثته^١.

وأما تقاسيمه، فنذكرها في تلويحات ثلاثة:

أقول: إنّما قدّم على هذا العلم ذكر تقاسيم العلوم ولم يُقدّمه على الطبيعي ولا على^٢ المنطق، لأنّ موضوع هذا العلم - كما تعرّف - هو الوجود من حيث هو وجود. وفي هذا العلم يذكر تقاسيم الوجود وأحكام كلّ قسمٍ منها. ومن أعطى تقاسيم الوجود في العلم الكلّي حقّها، أمكنه أن يأتي على جميع قواعد الطبيعي والإلهي وغيرهما بحيث تصير العلوم كلّها علماً واحداً.

وأنموذج ذلك أنّنا إذا قسّمنا الوجود إلى قارّ الذات وغير قارّ الذات، خرج من ذلك مباحث الحركة؛ وإذا قسّمناه إلى ما يصح عليه التناهي وإلى ما لا يصح، خرج بحث تناهي الأبعاد وآثار القوى؛ وإذا قسّمناه^٣ إلى ما يقبل التجزئة وما لا يقبلها، خرجت مباحث النفس والجوهر الفرد وغيرهما؛ وكذلك يمكنك أن تخرج ما يتعلق بالحكمة العملية و مباحث المنطق ومباحث الرياضي إذا انتهيت إلى التقاسيم المناسبة لها^٤؛ وإنّما احتاجوا إلى التفصيل لأنّه الأليق والأسهل في التعليم.

[في تقاسيم العلوم]^٥

واعلم أنّ معاقداً ما ذكره من تقسيم العلوم وتلخيصه^٦، أنّ العلم إمّا أن يتعلق بما لقدرتنا تأثير في وجوده أو عدمه أو ليس؛ والأول العملي، والثاني النظري. والعملي إمّا أن يختصّ بالإنسان وحده أو لا يختصّ؛ فالمختصّ هو «علم الأخلاق»؛ وغير المختصّ إن كان باعتبار مشاركة أهل^٧ المنزل فقط، فهو «علم تدبير المنزل» وإلاّ فهو «علم تدبير^٨ المدينة».

١. مج ١: ثلاثة. ٢. ت، آس ١: -على. ٣. مج ٢: -إذا قسّمناه.

٤. س: إليها.

٥. برأى اطلاع، رك: الشفاء، المنطق، المدخل، مقاله ١، فصل ٢، ص ١٢ به بعد؛ همو: تسع رسائل في الحكمة و

الطبيعات، رساله ٥: أقسام العلوم العقلية، بمبنى ١٣١٨ هـ، صص ١٠٤-١١٨.

٦. عطف به «ما». ٧. س: لأهل. ٨. مج ٢: -تدبير.

و النظري إما أن يكون علماً بما يتجرّد عن المادة الجسمانية في الوجودين، أو لا يكون:
[١] فالذي يكون، هو «العلم الأعلى» و يسمّى أيضاً بـ«العلم الكلي» و بـ«الفلسفة الأولى» و بـ«علم ما بعد الطبيعة» و بـ«العلم الإلهي».

[٢] والذي لا يكون، إن صحّ تجرّد معلومه عنها في الذهن فقط، فهو «الحكمة الوسطى» و يسمّى بـ«العلم الرياضي» أيضاً.

[٣] وإلا فهو «العلم الطبيعي» و يسمّى بـ«العلم الأسفل».

و من هذه يتفرّع العلوم بأسرها.

و يكون علم المنطق من فروع العلم الأعلى.

و منهم من أدخله في أصل القسمة هكذا: العلم إما أن يُطلَب ليكون آلة لما عداه من العلوم، أو لا يُطلَب كذلك: و الأول هو المنطق؛ و الثاني إما عملي، و إما نظري؛ على الوجه الذي عرفت إلى آخر التقسيم.

فمن فروع العلم الأعلى، كيفية الوحي و أحوال المعاد؛ و قد ذكرهما في هذا الكتاب.
و من فروع الحكمة الوسطى، «علم الجمع و التفريق» و «علم الجبر و المقابلة» و «علم المساحة» و «علم الحيل المتحرّكة» و «علم جرّ الأثقال» و «علم الأوزان^٢ و الموازين» و «علم الآلات الحربيّة»^٣ و «علم المناظر» و «علم المرايا» و «علم نقل المياه» و «علم الزيجات و التقاويم» و «علم اتخاذ الآلات الغريبة للألحان» و عدّها إثناعشر علماً.

و من فروع العلم الطبيعي، «علم الطب» و «علم أحكام النجوم» و «علم الفراسة» و «علم تعبير الرؤيا» و «علم الطلسمات» و «علم النيرنجيات»^٤ و «علم الكيمياء» فهي سبعة علوم.
و قد عرفت أنّ هذه كلّها تتشعّب من «العلم الأعلى» فهو أصل العلوم كلّها. و لهذا لم يستعمل فيه من المساهلات البحثيّة و الحجج الإقناعية كما استعمله في العلم الطبيعي؛ بل اجتهد في تنقيحه من غير التفات إلى الشهرة المخالفة للحق.

و إذا عرفت هذا، فقله: «لما كان الأمور منها ما لا يتعلق بأعمالنا كالسما و الأرض، و

٣. ت، مع ٢: الجزوية (الجزئية).

٢. مع ٢: + والأثقال.

١. ت، س، مع ٢: حركة.

٤. مع ٢: النيرنجيات.

منها ما يتعلق بها سَمِّي العلم المتعلق بالأوّل «الحكمة النظرية»، وبالثاني «الحكمة العملية»: أراد بما لا يتعلق بأعمالنا، ما لا يكون لقدرتنا تأثيرٌ في وجوده أو عدمه؛ وبما يتعلق بها، ما يكون لقدرتنا تأثيرٌ في وجوده أو في عدمه^١؛ فإنَّ وجودَ السماء وكونها كُرِيَّةً مثلاً، ليس باختيارنا؛ ولو أردنا عدمها أو كونها على شكل آخر لم يكن لنا إلى ذلك سبيلٌ؛ بخلاف التدابير البشرية، فيما ينبغي أن يُفعل وما لا ينبغي؛ فإنَّ تلك إنما توجد و تعدم بحسب اختيارنا وقدرتنا.

و على هذا، فالغاية من القسم النظري حصولُ الاعتقاد [اليقيني]^٢ بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها وعدمها بفعل الإنسان؛ والغاية من القسم العملي ليس حصول رأي و اعتقاد فقط، بل حصول رأي و اعتقاد في أمر يحصل بكسب الإنسان لكسب ما هو الخير في ذلك الأمر؛ فغاية النظري هو «الحق»، و غاية العملي هو «الخير».

قوله: «و ينقسم الثاني إلى حكمة خَلْقِيَّة و مَنزِلِيَّة و مَدْنِيَّة^٣»: فاعلم أنَّ المَدْنِيَّة قد قُسِّمَت إلى قسمين:

إلى ما يتعلق بالملك و يسمَّى «علم السياسة».

و إلى ما يتعلق بالنبوة و الشريعة و يسمَّى «علم النواميس».

و لهذا جعل بعضهم أقسام الحكمة العملية أربعة. و ليس ذلك بمناقض لِمَن جعلها ثلاثة لدخول قسمين^٤ منها تحت واحد.

و أمّا قوله: «فما يتعلق بأمور غير مادية أصلاً، كالواجب الحق و العقول و نحوها و أقسام الوجود المطلق - التي و إن خالط شيء منها المادة و لكن لا على سبيل الافتقار إليها لطبيعتها - سَمِّي العلم الأعلى»: فاعلم^٥ أنَّ هذا العلم هو الذي يَنظر في الأمور التي لا يفتقر لطبيعتها إلى المادة الجسمية.

و هذه الأمور على أقسام: منها ذوات، و منها صفات:

فالذوات، كذات الأحد الحق و العقول المفارقة و النفوس.

١. مج ٢: أو عدمه: ت: - وبما يتعلق بها، ما يكون ... وجوده أو في عدمه.

٢. نسخها: اليقين.

٣. مج ٢: مَدْنِيَّة.

٤. آس ١: اثنين.

٥. س: و اعلم.

و أمّا الصفات، فمثل الهوية و الوحدة و الكثرة و العلة و المعلول و الكلية و الجزئية و التمامية و النقصان.

و الصفات على قسمين: ما يخالط المادة الجسمية، و ما لا يخالطها.
و القسم المخالط ليست مخالطته على جهة^١ الوجوب و الافتقار، فإنّ مورد القسمة ينافيه؛ و هذا كالوحدة و الكثرة فإنهما تارةً تعرضان للأجسام، و تارةً تعرضان للمجرّدات؛ و لو كانا في ذاتيهما مفتقرين إلى المادة الجسمية لما وُجدا منفكّين عنها ألبتة، فما كان توصّف بهما الموجودات المجرّدة كالنفوس و العقول.

و لهذا قسم بعضهم الحكمة النظرية إلى أربعة أقسام بحسب انقسام المعلومات إليها:
فإنّ المعلوم^٢ إمّا أن يفتقر إلى مقارنة المادة الجسمية في الوجود العيني، أو لا يفتقر:
و الأول، إن لم يتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي؛ و إلّا فهو الرياضي.
و الثاني، إن لم يقارنها ألبتة فهو الإلهي؛ و إلّا فهو العلم الكلّي؛ و لا منافاة بين التقسيمين كما عرفت.

[موضوع العلم الإلهي]

قوله: «و موضوعه أعمّ الأشياء و هو الوجود المطلق و يبحث عن أعراضه الذاتية و أقسامه»: فاعلم أنّ من الناس من زعم أن الشيئية أعمّ من الوجود معللاً بأنّها تصدق على المعقول الذي لا وجود له في الأعيان بخلاف الوجود؛ و^٣ بأنّها تقال على نفس الوجود و على الماهية التي يعرض لها الوجود؛ و هذا خطأ فإنّ المعقول الذي ليس^٤ له وجود عيني هو موجود في الذهن؛ فكما أنّه شيء في الذهن هو موجود فيه^٥، و كما أنّه ليس بموجود في الأعيان هو ليس بشيء في الأعيان.

و صدق «الشيئية» على «الوجود» و «الماهية» معارض بصدق الوجود الذهني على الشيئية و الماهية المخصوصة؛ فهو أعمّ منهما.

٣. آس ١: -و.

٢. مج ٢: فالمعلومات.

١. س: وجه جهة.

٥. س: في الذهن.

٤. مج ٢: لا.

و بهذا يتبيّن أنّ «الوجود» الذي هو موضوع هذا^١ العلم ليس المراد به الخارجي على الخصوص، ولا الذهني على الخصوص، بل «الوجود المطلق» كما ذكر صاحب الكتاب. و أراد به الغير المقيّد بأحد القيدين المذكورين.

و أعراضه الذاتية، هي^٢ كما يوصف بأنه واحد أو كثير، وبأنه كلي أو جزئي، وبأنه بالقوة أو بالفعل؛ فإنّه لا يحتاج في أن يكون واحداً أو كثيراً وكذا ما معها، إلى أن يصير رياضياً أو طبيعياً، بل لأنّه موجود عام؛ وليس كذا إذا وُصِفَ بأنه مساوٍ مثلاً، فإنّه لا يمكن أن يوصف به إلا إذا كان كمّاً، ولا إذا وُصِفَ بأنه متحرّك أو إنسان، فإنّه لا يمكن وصفه بهما إلا إذا كان جسماً طبيعياً.

و موضوعات سائر العلوم لا يبحث عن نحو وجودها في تلك العلوم وإنّما يبحث عن نحو وجودها^٣ في هذا العلم؛ فتكون موضوعات سائر العلوم كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم؛ وهي و أمثالها أقسام الوجود المطلق.

قوله: «فمن حيّز المتّصل الهندسة و نحوها»: أراد بـ«نحوها» علم الهيئة لتعلّقه بالكمّ المتّصل أيضاً؛ فإنّ موضوعه الأجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمّياتها و كيفياتها و أوضاعها و حركاتها^٤ اللازمة لها.

و قوله: «و من حيّز المنفصل الحساب و ما يليه»: الذي يليه هو علم الموسيقى، فإنّ الحساب ينظر في العدد، و الموسيقى ينظر في النغم من حيث إنّها^٥ أعراض ذاتيّة للعدد. فقد بان أنّ الأقسام الأصلية للعلم الرياضي - على ما هو المشهور - أربعة: علم الهندسة و علم الهيئة و علم الحساب و علم الموسيقى.

و في هذا الموضع نظر؛ فإنّ موضوع الحساب هو العدد و هو ممّا يوجد في الأعيان غير مقارن للمادة الجسمية فإنّ المفارقات ذوات أعداد؛ و هو ممّا ينقسم إليه الوجود انقساماً أولياً فإنّ الموجود إمّا واحد أو ذو عدد؛ فهو ممّا يُنظر فيه في العلم الأعلى؛ فلا يجوز أن

١. س: لهذا.

٢. مج ٢: - هي.

٣. آس ١: - في تلك العلوم وإنّما يبحث عن نحو وجودها.

٤. س: - و حركاتها.

٥. ت، س: - إنّها؛ مج ٢: حيث تعرض لها.

يُجَعَلُ الحسابُ - الذي هو موضوعه^١ - من أقسام العلم الرياضي. وقد نبّه على ذلك في غير هذا الكتاب^٢ وتساهل فيه هاهنا؛ لأنّه لا يُخِلُّ بأمرٍ مهمٍّ؛ ولأنّ العلم الرياضي غير مذكور في كتاب التلويحات.

قوله: «و لا يخرج الأمور عن القسمين وكلّ من ثلاثته»: يريد به التنبيه على وجه الحصر في انقسام العلوم إلى قسمي العملي والنظري، وانقسام كلّ واحد منهما إلى أقسامه^٣ الثلاثة المذكورة؛ لأنّه أدرج في الحصر ذكر تعريفاتها و موضوعاتها؛ فصار وجه حصرها كالمعمور^٤ الذي لا يكاد أن يتنبّه^٥ له فاحتاج إلى تجريده ليتّضح.

١. مج ٢: + العدد.

٢. المشارع (الهيئات)، مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، كه از اين پس به المشارع تعبير خواهد شد: المشارع

صص ١٩٧-١٩٨.

٣. آس ١، مج ٢: الأقسام.

٤. ت، آس ١: كالمعمور.

٥. ت: يتنبّه.

قال:

التلويح الأول

في قول جملي وإشارة^١ إلى المقولات

اعلم أنّ «الوجود» و«الشيئية» من حيث مفهومهما لا جنس ولا فصل لهما، فلا حدّ؛ ولا لازم أظهر منهما، فلا رسم.

والتعريف بأنّه الذي ينقسم إلى «فاعل و منفعل» أو «قديم وحادث»^٢ وإيراد لفظة «ما» و«الذي» و«مَنْ» و«هو» ونحوها في تعريف شرحه، لا حاصل له؛ فإنّ الأربعة الأولى يدخل في حدّها الوجود ولا تُعرّف إلّا به مع اعتبار «إفادته»^٣ و«استفادته»، أو «سبق عدم أو لا سبقه»؛ فيكون من الأغاليط التي^٤ بيّن^٥ لك. وهذه الألفاظ كلّها من^٦ أسماء «الوجود»؛ فإمّا^٧ مرادفة له أو أخصّ. وأخذ الشيء في حدّ نفسه أغلوطة عرفتّها؛ فتصوّره^٨ فطري لا حاجة له إلى شرح.

أقول: مراده بـ«الأربعة الأولى»^٩، «الفاعل» و«المنفعل» و«القديم» و«الحادث». و قوله: «يدخل في حدّها الوجود»: يريد بـ«الحدّ» مطلق التعريف.

١. ك: إشارات.

٢. ك: + أو ما يصحّ أن يخبر عنه.

٣. ت، آس: ١: أو.

٤. ت، مج: ١: الذي.

٥. ك: بيّنت.

٦. ت، مج: ١، مج: ٢: - من.

٧. مج: ١: أ.

٨. ك: + بديهي.

٩. آس: ١: الأول.

واعتبار «الإفادة» إنما هو في «الفاعل» فإنه يُعرَف بأنه الموجود الذي يفيد وجود شيء آخر.

واعتبار «الاستفادة» إنما هو في^١ المنفعل فإنه يُعرَف بأنه الموجود الذي يستفيد الوجود من غيره.

واعتبار «سبق العدم» هو في الحادث، فإنه الموجود المسبوق بالعدم.

واعتبار «لا سبق العدم» هو في القديم، فإنه الموجود الذي لا يسبقه عدم^٢.

ويراد^٣ بـ«العدم» هاهنا عدم نفسه لا مطلق العدم، وإلا لكان الحادث المسبوق بحادث آخر إلى لا نهاية، يصدق عليه أنه غير مسبوق بالعدم، فيكون قديماً وحادثاً؛ هذا خلف. ووجه الغلط في هذه التعريفات وأمثالها «أخذ الشيء في تعريف نفسه»، و«تعريف الشيء بما هو أخفى منه»؛ فإن «الفاعل» و«المنفعل» أخفى من «الوجود» وكذا «القديم» و«الحادث»؛ إذ كل واحد من هذه أخذ «الوجود» فيه مقيّداً بأخذ^٤ ما ذكر^٥ من «الإفادة» و«الاستفادة» وما يجري مجراها؛ فهو أخص من مطلق الوجود حينئذٍ والأخص أخفى من الأعم.

قوله: «و هذه الألفاظ كلها»: يشير إلى «ما» و«الذي» و«من» و«هو» ونحوها. و المرادف من هذه للـ«وجود» هو كـ«الذي»، كما يقال: «الوجود أو الشيء هو الذي يصح أن يخبر عنه»؛ فإن هذا مع كونه تعريفاً للشيء بما هو أخفى منه لكون الوجود والشيئية أعرف من «صحّة الإخبار»، قد أخذ فيه لفظة «الذي» التي هي مرادفة للوجود وكذا للشيء. وأما الذي هو من هذه الألفاظ أخص من «الوجود»، فكلفظة «من»، فإنها لا تطلق إلا على ذي عقل، فهي تدل على وجود مخصوص؛ فإذا أخذت في تعريف الوجود فهو أفحش في الخطاء.

قوله: «فتصوره فطري لا حاجة له إلى شرح»: قد يورد عليه بأن ما تصوّره فطري فالعلم بأنه كذلك، فطري أيضاً؛ فلم أتى «بفاء» التعقيب هاهنا؟ وجوابه ما^٦ عرفت من أن بعض

١. ت: - «الفاعل» فإنه يُعرَف بأنه الموجود الذي يفيد وجود شيء آخر. واعتبار «الاستفادة» إنما هو في.

٤. مج ٢: بأحد.

٣. س: و مراده.

٢. آس ١: العدم.

٦. مج ٢: + قد.

٥. آس ١: ذكرنا.

الفطريات قد يفتقر إلى تنبيه وإخطارٍ بالبال من غير أن يكون ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهولٍ ولا لإفادة علم ليس في الغريزة. وعلى هذا فلا يبعد أن هذه الأشياء التي مَنَعَ تعريفَ «الوجود» و «الشيئية» بها^١، قد ينتفع بها نفعاً هو من هذا القبيل؛ فإنها يحصل بها تنبيهٌ ما على الشيء وإن كانت أخفى منه. ولعلَّ مَنْ جعلها مُعرِّفةً للـ «وجود» و «الشيء» إنما ذهب إلى هذا، لا إلى ما بَيَّنَّ فساده؛ فإنَّ مفهوم الوجود و الشيئية لا يخفى على ذي لبٍّ فطريةً تصوُّره واستغنائاه عن القول الشارح سواء^٢ كان حدّاً أو رسماً.

قال: و «الشيئية» تُحمَل على الأشياء^٣ غير متأصلة؛ ولا «شيء» مطلقاً؛ بل

هي تابعة للمتخصّصات من الماهيات في التعقل^٤.

أقول: أعلم أن «الشيئية» من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات^٥ الأولى و حكمه في ذلك حكمُ الجنس والنوع^٦ والكلي والجزئي وما يجري مجرى ذلك؛ فإنه ليس في الموجودات موجود هو «شيء»؛ بل الموجود إمّا إنسان أو شجرة^٧ أو غيرهما من الماهيات المتخصّصة^٨؛ ثم يلزم معقولية كلّ واحد من هذه أن تكون شيئاً وهذا من الأمور الظاهرة عند العقل. وقد سبق منه إشارة إلى ذلك في علم المنطق عند كلامه في الموضوع و المحمول^٩. وكذلك كونُ الشيء «ذاتاً» و «حقيقةً» و «ماهيةً».

ومّا يدل على أن الوجود غير الشيئية أنّه يقال: «إنَّ كذا ممكن الوجود» ولا يقال إنّه «ممكن الشيئية»؛ و يقال أيضاً: «إنَّ كذا وجوده من الفاعل» ولا يقال: «إنَّ شيئته من الفاعل»؛ فالمفهومان متغايران و حيث صدق أحدهما صدق الآخر. و [ليست]^{١٠} الشيئية أعمّ من الوجود كما سبق.

فإن قيل: إذا كان تصوُّر «الوجود» و «الشيئية» بديهياً، فما الحاجة إلى بيان تغايرهما و إظهار الفرق بينهما؟ فإنَّ كلّ مَنْ تصوَّرَ ماهيةً عرفَ امتيازها عمّا عداها.

١. آس ١: - بها. ٢. آس ١: - سواء.

٣. مج ٢: أشياء.

٤. ت: العقل. ٥. س: المقولات (در هر دو مورد).

٦. مج ٢: + والفصل. ٧. آس ١: صخرة؛ مج ٢: شجر.

٨. آس ١: المتشخصة. ٩. شرح التلويحات، ج ١، المرصد الثالث، التلويح الثاني.

١٠. ت، آس ١: - إن. ١١. آس ١: - إن.

١٢. نسخهها: ليس.

قلنا: لانسلم أن تصور امتياز الشيء لازم لتصور ذلك الشيء؛ فإن من الجائز تصور الماهية مع الذهول عن امتيازها؛ فلا يستغني ذلك الامتياز عن التنبيه عليه أو إقامة الحجة على ثبوته.

فإن سئل: لم لا يجوز أن يتأصل الشيئية كما يتأصل الوجود الواجبي - على ما يأتي بيانه - فإننا لانجد العقل يفرق بينهما من هذه الجهة؛ فإن جاز تأصل الوجود فليجز تأصل الشيئية؛ وإن لم يجز تأصلها فلا يجوز تأصله.

قلت: إنني^٢ فيما يستأنف، أذكر ما يتحقق به دفع هذا السؤال على وجه يزيل الإشكال.

[نقد كلام المتكلمين القائلين بالأحوال]

قال: ولا واسطة بين الوجود والعدم.

وأخذ بعض^٣ الناس محمولات على الحقائق - كاللونية على أنواعها - على أنها غير موجودة ولا معدومة وسمّاها «أحوالاً»، فغلط من الكليات^٤ التي هي غير معدومة عن الأذهان، ولا موجودة في الأعيان.

فيقال لهم: إذا كان السواد معدوماً فلونيته معدومة؛ فإنه إذا لم يكن السواد موجوداً فلا تتحقق لونيته؛ فإذا وجد السواد فلونيته إن بقيت على العدم فللموجود صفة معدومة يوصف بها؛ هذا محال؛ وإن حصلت فوجدت. وقالوا: إن «الوجود» من هذا القبيل؛ والأشياء تمتاز بالأحوال. والعجب أن ما^٥ في الوجود إمّا ما به الاشتراك، أو ما به الافتراق؛ وكلّ عنده غير موجود ولا معدوم؛ فليس في الوجود موجود. وإذا علمت أن صفة الشيء إمّا أن تكون «حاصلة» له فهي موجودة و«الحصول» هو الوجود؛ أو لم تحصل فهي معدومة ولا مشاحة في الأسماء؛ فما سمّوه «ثابتاً» هو ما سمّيناه «موجوداً»؛ وما سمّوه «نفياً» هو «العدم».

١. مج ٢: إذا قامت. ٢. ت: أنا.

٣. با توجه به «غلط من الكليات» كه خبر است، «أخذ بعض» درست است؛ اما به قرينه «سمّاها»، «أخذ بعض»

نيز می توان خواند. ٤. هامش مج ٢: أي هذا الغلط ينشأ من الكليات.

٥. مج ٢: إذ.

٥. مج ١: ما؛ ساير نسخه ها: - ما.

أقول: الذي ذهب إلى إثبات «الواسطة» بين الوجود والعدم، هم جماعة من أرباب علم الكلام: فمن المعتزلة أبو هاشم وأتباعه، ومن الأشعرية القاضي^١ وإمام الحرمين، على ما نقل من أقاويلهم. ويجب أن أذكر^٢ أولاً، ما نُقل عنهم من الاحتجاج على تصحيح هذه المقالة؛ وثانياً، نقض^٣ ذلك الاحتجاج؛ وثالثاً، الاستدلال على بطلان ما ذهبوا إليه.

فمما احتجّوا به: أن الموجودات اشتركت في الوجود وامتاز كل منها عن الباقي بماهياتها المخصوصة؛ وما به الاشتراك غير ما به الامتياز؛ فوجود الأشياء مغاير لماهياتها. ثم ذلك الوجود إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، أو لا معدوماً ولا موجوداً: والأول، يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر لأنه شارك الموجودات في الموجودية، وامتاز عنها بأمر آخر. ويلزم من ذلك أن يكون لكل وجود وجود زائد^٤ إلى لا نهاية وهو محال.

والثاني، محال أيضاً، إذ الموجودية تُناقض المعدومية الشيء لا يكون عين نقيضه؛ فتعيّن^٥ أن الوجود ليس بموجود ولا معدوم.

ومن جملة احتجاجاتهم أن السواد والبياض مثلاً، اشتركا في اللونية وامتاز كل واحد منهما عن الآخر بفصل؛ فالجنس والفصل إن كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض؛ وهم لا يُجوزون^٦ ذلك؛ وإن كانا معدومين، أو أحدهما موجوداً والآخر معدوماً، فهو ظاهر البطلان؛ فإننا نعلم أن الاشتراك في اللونية ليس اشتراكاً في مجرد الاسم ولا في عدم صرف؛ إذ بين السواد والبياض من المشاركة ما ليس بين السواد والحركة؛ ولولا وجود ما به الافتراق لكان السواد هو البياض بعينه؛ فلم يبق إلا أن ما به الاشتراك، أو ما به الامتياز، أو كليهما، لا يوصف بالوجود ولا بالعدم وهو المطلوب.

وقد احتجوا بمثل ذلك على أن العرضية المقولة على كل واحد من الأعراض المتعيّنة أو خصوصيات^٧ كل واحد من تلك الأعراض لا معدومة ولا موجودة وكذا كثير من الأشياء.

١. مقصود قاضي ابوبكر باقلاني از بزرگان اشاعره است

٢. مج ٢: يذكر.

٤. آس ١: وجوداً زائداً.

٥. آس ١: فتبين.

٣. س: بنقض.

٦. ت، آس ١: فلا يجوزون؛ مج ٢: أنتم لا تجوزون.

٧. ت: كل واحد من الأعراض المتعيّنة أو خصوصيات.

و الجواب: أن الوجود من الاعتبارات الذهنية؛ وكذا الأجناس والفصول التي يتقوم بها الماهيات البسيطة؛ وكذا غيرها من الأمور العامة والخاصة؛ كما يتحقق ذلك في مباحث «القطاس» على الاستقصاء^١. وبهذا^٢ تظهر فائدة قوله: «فغلط من الكليات التي هي غير معدومة عن الأذهان ولا موجودة في الأعيان».

وقد يتأتى دفع شبههم بوجوه أخرى إلا أن جوابهم الحقيقي هو هذا.

ولهم في هذا الباب كلام طويل لا يليق إيراده في مثل هذا الشرح.

وأما ما استدلل به صاحب الكتاب على إبطال مقاتلهم - وإن كان لوضوحه عند أرباب التحقيق مستغنياً عن الاستدلال - فهذا تقريره:

السواد المعدوم مثلاً لا يخلو إما أن تكون لونيته موجودة أو معدومة:

لا جائز أن تكون موجودة إذ لو تحققت لونيته حالة عدمه فهو في تلك الحال إما أن تكون شيئاً - على قاعدة القائلين بشيئية المعدوم - أو لا تكون؛ فإن كان شيئاً فوجوده ووجود صفاته كلها ثابتة لإمكانها؛ فهذا السواد المشار إليه يجب أن يوجد قبل وجوده وهو محال؛ وإن لم يكن شيئاً فهو منفي ولا يثبت للمنفي في الأعيان وصف فلونية السواد إذن معدومة حال^٣ عدمه؛

فإذا وجد السواد بعد عدمه فلونيته إن بقيت على العدم، فللسواد الموجود صفة معدومة هي اللونية يوصف بها في الأعيان وهو ظاهر البطلان؛ وإن لم تبق لونيته على العدم بل حصلت على أي وجه كان، فقد وجدت إذ لا معنى للوجود سوى ذلك الحصول؛ فعلى كل التقادير لا يخرج عن الوجود والعدم. ومن أراد إشباع الكلام في هذا فعليه بكتبهم وكتب مناقضهم.

وهؤلاء جعلوا «الوجود» وما يمتاز به الأشياء، من «الأحوال» التي لا توصف بالوجود ولا بالعدم؛ فقد ألزمهم صاحب الكتاب من ذلك أن لا يكون في الوجود موجوداً أصلاً إذ كل ما

١. در مبحث اعتبارات عقلی خواهد آمد.

٢. س: فبهذا.

٣. ت، آس: ١: حالة.

في الوجود إما شيء به الاشتراك، أو شيء به الامتياز، وكلاهما من قبيل «الأحوال» على رأيهم^١. فكل ما في الوجود ليس بوجود ولا معدوم^٢. وهذا انسلاخ من الإنسانية ودخول في السفسطة؛ ولهذا أعاد صاحب الكتاب النزاع في هذه المسألة إلى خلاف لفظي، إذ لا يتصور اعتقاد هذا الرأي من ذي عقل ونظر بعد ما يتصور مفهوم الوجود والعدم على الوجه المشهور؛ وهو أن صفة الشيء إما أن تكون حاصلة له، أو لا حاصلة له وهذا نفى وإثبات؛ وهم فقد اعترفوا بأن الأشياء لا يخرج من^٣ النفي والإثبات؛ إنما منازعتهم في خروجها عن الوجود والعدم؛ فإن كانت حاصلة فهي موجودة إذ هذا الحصول هو المعنى^٤ بوجودها؛ وإن لم تكن حاصلة فهي معدومة إذ لا معنى لعدمها إلا كونها غير حاصلة؛ ففي الحقيقة إنما مشاحتهم في الأسماء لا غير؛ فإنهم باعترافهم بأن لا واسطة بين النفي والإثبات، يتبين تسليمهم أن لا واسطة بين الوجود والعدم بالمعنى الذي يقصده؛ فإن الذي سَمَّوه «ثابتاً» هو الذي نسميه «موجوداً»، والذي سَمَّوه «نفياً» هو المسمى بـ«العدم» عندنا؛ وبهذا يظهر ارتفاع المنازعة وحصول الوفاق في المعنى دون اللفظ.

وهذه المسألة لا يجوز أن تجعل من مواقع الأنظار لكنّها^٥ ذكرت لكون بعض من ليس له قدم راسخ في التحقيق ظنّها كذلك.

قال: و زعم أيضاً أنّ «المعدوم الممكن» شيء، و «المنفي» هو المحال، فـ«الممكن»^٦ ثابت قبل الوجود.

يقال له: الماهية المعدومة ليست بموجودة، فوجودها^٧ منفي مسلوب^٨ و هو ممكن؛ فهو مُبطل كلامهم.

ثم إن ثبت الوجود المعدوم للماهية - كما هو^٩ مذهبه في الممكن - وما ثبت لشيء^{١٠} من الصفات يوصف به، فالوجود يوصف به المعدوم؛ هذا محال.

١. آس ١: آرائهم.

٢. س: بمعدوم.

٤. به معنای اسم مفعول.

٥. ت: لكونها.

٦. مج ٢: فالممكن: ساير نسخه‌ها: و الممكن.

٧. مج ٢: فوجوده.

٨. آس ٢: ومسلوب.

٩. مج ٢: + في.

١٠. مج ١: للشيء.

٣. س: عن.

ثم الذي أشير إليه بـ«هذا»، إن كان قبل الوجود ثابتاً و هو هذا، فيكون قبل الوجود موجوداً؛ أو لم يكن هذا، فهذا لم يكن قبل الوجود ممكناً؛ بلى قد ينعدم عن الأعيان الموجود في الأذهان وبالعكس.

أقول: القائل بهذه المقالة هم المعتزلة غير^٢ أبي الهذيل العلاف وأبي الحسين البصري وأتباعهما. وقسم هؤلاء المعدوم إلى قسمين: ممكن وممتنع. وحكموا بأن المعدوم الممكن شيء، يريدون بذلك أنه ثابت في^٣ خارج الذهن مع خلوه عن صفة الوجود؛ إذ هو عندهم - أعني «الوجود» - زائد^٤ على الماهية في الخارج؛ وأما المعدوم الممتنع فهو المنفي عندهم بمعنى أنه غير ثابت في الأعيان، وكونه «منفياً» صفة مساوية له، فكل ممتنع منفي وكل منفي ممتنع. وقد دل في الكتاب على هذه المساواة بقوله: «و المنفي هو المحال» بالألف واللام في المحمول. ويلزم من صدق هذه القضية أن كل ما ليس بمحال فليس بمنفي فيكون ثابتاً؛ فكل ممكن ثابت قبل اتصافه بالوجود.

و احتجوا على ما زعموه بوجهين، لم يذكرهما في الكتاب لإعلمه بأن من وقف على الأصول تمكن من حلها وحل أمثالها؛ وأنا أذكرهما وأشير إلى حلها على وجه الاختصار:

الوجه الأول: المعدوم متميز وكل متميز ثابت، فكل معدوم ثابت: أما أن المعدوم متميز، فلأن المعدوم كطلوع الشمس غداً، معلوم وكل معلوم متميز؛ لأننا نميز بين طلوع الشمس^٥ من مشرقها أو مغربها، وبين ما نقدر عليه من الحركة وما لا نقدر عليه منها؛ ولأننا «نريد شيئاً» و «نكره شيئاً آخر» وإن كان «المراد» و «المكروه» معدومين. وأما أن كل متميز ثابت، فلأننا لانعني بـ«الثابت» إلا كون هذه الماهيات في أنفسها متعينة ومتحققة ولا يحصل امتياز هذه عن^٦ تلك، إلا بعد تحقق هذه وتلك، فالماهيات متحققة في العدم.

١. مج ١: إن.
٢. آس ١: عن.
٣. آس ١: - في.
٤. ت: زائداً.
٥. ت: - غداً، معلوم وكل معلوم متميز؛ لأننا نميز بين طلوع الشمس.
٦. آس ١: و.

الوجه الثاني: إنَّ الإمكان صفةٌ ثبوتيةٌ يتَّصف بها المعدومُ الممكنُ، و كلُّ ما اتَّصف بالثابت فهو ثابت، فالماهيات الممكنة المعدومة ثابتة:

واستدلُّوا على أنَّ الإمكان صفةٌ ثبوتيةٌ بأنَّه ينافي الامتناع الذي ليس بثابت وإلاَّ لكان الموصوف به ثابتاً فيكون الممتنع الثبوت ثابتاً؛ هذا خلف؛ ولا بدَّ في أحد المتنافيين أن يكون أحدهما ثبوتياً؛ وإذ ليس الامتناع، فهو إذن الإمكان.

وعورِضَ دعواهم أنَّ «كلَّ معلوم ثابت»، بأنَّا نتصوّر الممتنعات، كشريكِ البارئِ تعالى و بحرٍ من زئبقٍ و جبلٍ من ياقوت، مع اعترافكم أنَّها ليست ثابتة؛ وأما «الإمكان» فهو عديم اعتباري وسيأتي الكلام فيه على الاستقصاء^١.

وقد أبطل هذا المذهب في الكتاب بطريقتين، هذا تقريرهما:
أما الطريق الأول، فهو أنَّ الماهية المعدومة التي زعموا أنَّها ثابتةٌ في العدم، إمَّا أن يثبت وجودها في العدم أو لا يثبت؟

فإن لم يثبت، فليست في العدم موجودةٌ إذ وجودها منفيٌ مسلوب لا محالة لكوننا نتكلَّم على تقدير أنَّه غير ثابت؛ وإذا كان ذلك الوجود منفيّاً فلا يجوز أن يكون واجباً وهو ظاهر، ولا ممتنعاً وإلاَّ لم توجد تلك الماهية ألبتة، و لكان الممكن^٢ الوجود ممتنع الوجود؛ هذا خلف؛ فهو ممكن و منفي؛ فبعض المنفي ممكنٌ و بعض الممكن منفيٌّ^٣ وهو يُبطل كلامهم أنَّ المنفيَّ مُساوٍ للممتنع وأنَّ كلَّ ممكن ثابت.

وإن ثبت وجود تلك الماهية في العدم^٤ - كما هو مذهبهم في أنَّ كلَّ ممكنٍ معدومٍ ثابتٌ مع أنَّ الوجود هو في العدم من جملة الممكنات - لزم من ذلك أن يكون المعدوم موجوداً و هو محال؛ وإنَّما كان ذلك^٥ لازماً لأنَّه متى كانت الماهية في العدم ثابتةً و^٦ كان الوجود^٧ المختص بها ثابتاً في العدم أيضاً، فإن لم يكن اتَّصافها بذلك الوجود ثابتاً أيضاً مع أنَّ ذلك

١. در مبحث اعتبارات عقلی خواهد آمد.

٢. در نسخه «س»، در اینجا دو حاشیه با «امضای ح ق»، و «ح، ق ایده الله تعالی» وجود دارد که قابل استنساخ

نیست. ٣. مج ٢: + و إن كانت ثابتة.

٥. آس ١: - ذلك.

٤. مج ٢: - وهو يُبطل كلامهم أنَّ ... تلك الماهية في العدم.

٧. ت: الموجود.

٦. آس ١: - و.

الاتصاف ممكن^١، عاد المحال.

ولأننا نعلم قطعاً أن ما ثبت من الصفات لشيء فلا بد أن يوصف به ذلك الشيء إذ لا معنى لاتصافه به إلا ثبوته له؛ وإذا كان ثابتاً، فالماهية والوجود واتصاف تلك الماهية بالوجود، كل ذلك ثابت في العدم؛ فتكون الماهية متصفة بالوجود في العدم، فتكون في حالة^٢ عدمها موجودة واستحالة ذلك ظاهرة.

و أما الطريق الثاني، فهو أن الشخص المعين المشار إليه بأنه «هذا»، لا يخلو إما أن يكون قبل وجوده ثابتاً وهو مع ثبوته لَمَا كان غير موجودٍ هو هذا المعين المشار إليه، أو لا يكون قبل وجوده كذلك:

فإن كان، فإن لم يكن وجوده أو وجود صفاته مفتقراً إليه في تصحيح الإشارة حينئذ، لزم أن يكون مُشاراً إليه حالة عدمه و كلُّ مشارٍ إليه موجودٌ والحكم به بديهي، فالشخص المعدوم موجود؛ هذا خلف.

وإن افتقر إلى وجوده أو وجود ما له من الصفات في تصحيح كونه مُشاراً إليه، وجب أيضاً - على مقتضى مذهبهم - أن تصح الإشارة إليه وهو معدوم، فيكون موجوداً مع فرض أنه معدوم؛ لأن الماهية ووجودها ووجود صفاتها كل واحد منها ممكن؛ فهو ثابت - على رأيهم - مع أن تلك الوجودات ليس لها وجودات أخرى وإلا لكانت ممكنة فهي ثابتة أيضاً؛ و يعود الكلام إليها فيلزم التسلسل وهو محال؛ فلا يكون للفاعل تأثير لا في الماهية، ولا في وجودها، ولا في ماهيات صفاتها، ولا في وجود تلك الصفات؛ وذلك - مع ما فيه من التعطيل عن الصانع تعالى - يقتضي أن تكون مصححات الإشارة إلى ذلك الشخص في حال عدمه، كلها حاصلة، فيكون مشاراً إليه في تلك الحال؛ ولا يتصور ذلك إلا وهو موجودٌ فيكون قبل الوجود موجوداً.

ولو رجعوا عن مذهبهم في أن الوجود زائد على الماهية في الخارج، وادّعوا أنه نفس الماهية، لم ينفعهم ذلك؛ لأن الماهية إذا كانت ثابتة^٣ وهي نفس وجودها فوجودها ثابتٌ و عاد الإلزام؛ هذا إن كان قبل الوجود ثابتاً فهو^٤ «هذا»؛ أما إذا لم يكن كذلك قبل وجوده، فإن

٢. مع ٢: حال.

١. در نسخه «س»، در اینجا حاشیه‌ای است با همان امضا.

٤. ت، س، مع ٢: وهو.

٣. س: إن.

لم يثبت أصلاً مع أنه ممكن، تحقق بطلان أن كل ممكن معدوم ثابت؛ وإن ثبت إلا أنه لم يكن هذا في حال عدم، فهذا من حيث هو هذا لم يكن قبل الوجود ممكناً؛ بل يكون الممكن هو ماهية الشخص، لا من حيث هي ماهية ذلك الشخص من جهة ما هو ذلك الشخص المعين، بل من حيث هي ماهية مطلقة^١. وليس الكلام فيها^٢ من جهة إطلاقها بل من حيث تخصصها بأنها هذا؛ إذ لو كان ممكناً من حيث هو هذا، لكان ثابتاً من حيث هو هذا؛ والتقدير أنه ليس بثابت من حيث هو هذا؛ فهو إذن غير ممكن من حيث هو هذا؛ وإذا لم يكن ممكناً فهو إما واجب أو ممتنع وكلاهما باطلان:

إذ لو كان واجباً لما كان معدوماً.

ولو كان ممتنعاً لما وجد أصلاً.

ولما بطل القسمان على تقدير أن يكون كل ممكن معدوم فهو ثابت حالة عدم، لا جرم كان ذلك باطلاً وهو المطلوب.

وقد فرغت^٣ من تقسيمات الطريقتين تقسيمات أخرى لم تذكر في الكتاب، أوردتها لإيضاح ما فيه، ولدفع معاندة من يعاند عند استفهام معانيه.

ولما أبطل^٤ مذهبهم جوز أن يقال: «المعدوم ثابت» لا بالمعنى الذي قصدوه، بل بمعنى أن المعدوم في الأعيان، ثابت و موجود في الأذهان؛ وعكس ذلك، وهو أن المعدوم في الأذهان موجود في الأعيان، صادق أيضاً؛ فإن كثيراً من الموجودات العينية^٥ لا تتصورها، فلا تحصل في أذهاننا.

وفي هذا الكلام تنبيه على حل بعض شبههم كما لا يخفى عليك إذا تأملتتها.

قال: مَقْسِمٌ^٦ - [في الجوهر والعرض وأقسام الجوهر]

إن «الموجود» إما أن يكون في المحل، أو لا يكون؛ وبالصفة^٧ الأولى نغني^٨ أنه يكون في شيء شائعاً فيه، لا كجزء منه، يسمى^٩ هو «حالاً» وما فيه «محله».

٣. آس ١: عرفت.

٦. آس ١: تقسيم.

٨. مج ٢: يعني.

٢. س: فيه.

٥. آس ١: - العينية.

٧. مج ١، آس ٢: بالصفة؛ سائر نسخها: بالصيغة.

٩. ك: ويسمى: ت: فسَمِي.

وقد وقع الاحتراز من كون «الإنسان في الخصب»^١ و «الوتد في الحائط» و «الجزئي في الكل»^٢ و «الشيء في الزمان و المكان»، بالقيد الأول؛ و عن كون «الجزء في الكل» بالقيد الثاني.

و الذي هو في المحل: منه ما يستغني المحل عنه في قوامه، فيتقوم^٣ دونه؛ و منه ما لا يستغني.

و الأول، يسمّى «عرضاً»، و محله «موضوعاً» بالإضافة إليه.

و الثاني، «صورة»، و محله «هيولى» و إن كان الهيولى قد تقال على محل بالنسبة إلى «الصورة» الغير الحاصلة بعد، و بالنسبة إلى الحاصلة يسمى «موضوعاً»؛ فيكون واقعاً بالاشتراك على هذا و على اعتبار الإضافة إلى العرض.

و «العرض»^٤ لا يغيّر جواب «ما هو؟»، و «الصورة» تغيّره^٥؛ و اعتبر بثوب أسود ابيض، و ماء صار هواء، و عدم تغيّر الجواب في الأول، و تغيّره في الثاني.

فـ «العرض» هو الموجود في الموضوع؛ و «الجوهر» هو الموجود لا في موضوع، سواء استغنى عن المحل أصلاً^٦، أو حلّ و لم يستغن المحل عنه كـ «الصور».

و أقسام الجوهر أربعة: جسم و جزآه^٧ - الهيولى و الصورة - و الخارج عن الأقسام الثلاثة، «المفارقات»^٨؛ و لم يخرج عن هذه الأقسام من أنّه إمّا^٩ جسم، أو أحد جزئيه، أو غيرها.

أقول: المقصود من هذا «المقسم»^{١٠} أن يبين أن الموجودات الممكنة تنحصر في خمسة أقسام. و يريد بـ «الموجود» الذي هو مورد القسمة، ما إنشأه غير وجوده ليخرج عنه ما وجوده إنشأه و هو الواجب الوجود لذاته - كما سيأتي - و لولا ذلك لدخل تحت قسم الجوهر؛ و ليس كذا كما يتبين.

١. ك: الخطب.
٢. ك: لجزئي.
٣. مج ١: فيقوم؛ ك: فيتقوم هو.
٤. مج ٢: فالعرض.
٥. ك، مج ١، آس ٢: مغيرة.
٦. مج ١: - أصلاً.
٧. مج ٢: أجزاءه؛ مج ١: أجزائه.
٨. مج ١: المفارق.
٩. مج ٢: - إمّا.
١٠. آس ١: التقسيم.

وإذا أردنا حصر الموجودات بأسرها، قلنا: الموجود إما وجوده إنَّيته، أو ليس؛ والأول هو الواجب لذاته؛ والثاني إما في محلٍّ، يستغني عنه بقوامه وهو «العرض»؛ أو لا في محل كذلك^١؛ فإكان في محلٍّ لا يستغني عن الحال في قوامه، فهو «الصورة»؛ وإن لم يكن كذا، فإن كان متحيِّزاً في حد ذاته فهو «الجسم»؛ وإلا فلا يخلو إما أن يكون جزءاً من المتحيِّز وهو «الهيولى»، أو ليس بجزء منه وهو «المفارق».

وأما التقسيم المطابق لما في الكتاب:
فهو أن الموجود الذي وجوده زائد^٢ على إنَّيته - إذ هو مراده بمورد القسمة - إما في المحلٍّ؛ أو لا في المحلٍّ:

والذي في المحلٍّ إما أن يستغني المحلُّ في قوامه عنه فيتقوّم دون الحال؛ أو لا يستغني: فإن استغني سُمي الحال «عرضاً»، وسُمي المحلُّ «موضوعاً».

وإن لم يستغنِ سُمي الحال «صورة»، والمحلُّ «هيولى».

وما عدا العرض من هذه الأقسام فهو «الجوهر» وهو إما جسم، أو جزؤه، أو خارج عنه؛ وجزؤه هو الهيولى والصورة؛ والخارج عنه هو المفارقات.

وإذا عرفت هذا فقله: «يكون في شيء شائعاً فيه، لا كجزء منه»: فاعلم أنه إذا قيل: «كذا موجود في كذا»، فإنّ لذلك معاني مختلفة لا يجمعها جامع معنوي إلا النسبة؛ وليست مقتضية لمفهوم «في»؛ فإنّ «مع» و«على» تدلّ على نسبةٍ ما وكذا غيرهما؛ فليس نفس النسبة والإضافة مراداً بلفظة «في». والنسبة الزمانية تغاير^٣ النسبة المكانية^٤ مثلاً، فهو^٥ مقولٌ بالاشتراك؛ فإنّ معنى «كون البياض في العاج»، غير معنى «كون الماء في الكوز»، وغير ذلك من المعاني التي يقال عليها ذلك.

وقد يقال على بعضها بالتجوز أيضاً، كـ «كون الإنسان في الخصب، أو الراحة». ولا ينبغي أن يتوهم أن الاشتمال والإحاطة تجمع الكلّ، إذ اشتمال الزمان على الشيء غير اشتمال المكان عليه.

٣. ت: غير.

٢. س: زائداً.

١. أس ١، مع ٢: كذلك.

٥. «فهي» مناسب است.

٤. ت: الإمكانية.

و لا يتوهم أيضاً أن الظرفية جامع^١، فإن معاني الظرفية مختلفة أيضاً: فليس ظرفية الزمان كظرفية الحائط للوتد.

و إذا كانت لفظة «في» مختلفة المعاني، فما ذكر بعدها من «الشيوع» وغيره لا يجوز أن يكون فصلاً مميزاً أو خاصّةً مميزة؛ إذ اللفظ المشترك ينصرف إلى معناه بقرينة لفظية أو معنوية؛ و لا يكون هناك فاصلٌ معنوي لعدم العام المعنوي - جنساً كان أو غيره - فالقيود المذكورة هي^٢ قرائن لفظية لا فواصل معنوية.

و «كونه شائعاً فيه»، معناه مجامعته له بالكلية بحيث لم يبق له سَمَكٌ لا يجامع. قوله: «فسمي هو «حالاً»، و ما فيه «محلّه»: فاعلم أن «الحال» هو المجمع^٣ بالكلية^٤ مع غيره بحيث لم ينسب إليه سَمَكٌ ولا قصدُ بالإشارة؛ و «المحلّ» ما جامع شياً هذا حاله. و قد عبّر عما «في المحلّ» و «ما ليس في المحلّ» بعبارة أخرى، فقليل: الموجود إمّا أن يكون مختصاً بشيء آخر سارياً^٥ فيه بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارةً إلى الآخر «تحقيقاً» أو «تقديراً» و هو مع ذلك ناعٍ له، أو لا يكون: فإن كان، سُمي الناعت «حالاً» والمنعوت «محللاً».

و الذي يكون كذلك «تحقيقاً»، هو الحالّ و المحلّ اللذين يتناولهما الإشارة الحسية. و الذي يكون كذلك «تقديراً»، هو الحالّ و المحلّ اللذين^٦ لا يتناولهما؛ فإنهما و إن لم تكن الإشارة متناولّةً لهما، هما بحالّةٍ لو تناولتهما لكانت الإشارة إلى أحدهما هي الإشارة إلى الآخر.

قوله: «و قد وقع الاحتراز من كون الإنسان في الخصب، و الوتد في الحائط، و الجزئي في الكلّي، و الشيء في الزمان و المكان بالقيّد الأوّل»: يريد أن لفظة «في» بهذه المعاني الخمسة، لا يصدق فيها معنى الشيوع المذكور الذي قيّدت به «الفيتية»^٧ أولاً، و ذلك ظاهر عند التأمل.

١. آس ١: جامعة. ٢. ت: في.

٣. ت، آس ١: الجامع.

٤. مج ٢: - بحيث لم يبق له سَمَكٌ لا يجامع. قوله: «فسمي ... أن «الحال» هو المجمع بالكلية.

٥. ت: سائراً.

٦. ت: - يتناولهما الإشارة الحسية: و الذي يكون كذلك «تقديراً»، هو الحالّ و المحلّ اللذين.

٧. مج ٢: النسبة. الفيتية، مصدر جعلى از «في».

و قوله: «و عن كون الجزء في الكل بالقيد الثاني»، يريد أن «لا كجزء منه» احترزوا به عن مثل كون اللونية في السواد، والحيوانية في الإنسان، فإنهما - أعني اللونية والحيوانية - شائعان في السواد والإنسان، وليس ما نُسبَا إليه بـ«في»^١ محلّهما بل هما جزآن منه، فلم يكف قيد «الشيوع» في إخراج فيئية الجزء في الكل؛ بل أخرجت بالقيد المذكور ثانياً و هو «لا كجزء منه».

وقد يمكن أن يقال: إنه إنما أتى بـ«كاف التشبيه» ولم يقل «وليس جزءاً منه»، لأنّ مورد القسمة هو الوجود الخارجي، لا الذهني، ولا ما يعتمها؛ وستعلم أن السواد في الخارج ليس مركباً من لونيةٍ وشيءٍ آخر؛ وكذا الإنسان ليس مركباً من حيوانيةٍ وأمرٍ هو المميّز له؛ وعلى هذا حال كل ما يتركّب من جنس وفصل. فلما لم يكن الجنس ولا^٢ الفصل جزئين من النوع في الخارج، وأراد الاحتراز عنهما، لا جرم جعلهما «كالجزء»، ولم يجعلهما جزءاً بالحقيقة؛ فهذا هو الفائدة منه وإن لم أجده في شيء من كتبه ولا من كتب غيره. فإن لم يكن قصد به ذلك، فقد أتى به زيادةً.

وجعل أمثال هذه أجزاءً، جرياً منه على المساواة والتجوز وكأني وقفت في حكمة الإشراق^٥ و المطارحات^٦ على ما يدلّ أنّه لم يقصد الفائدة المذكورة بل اتّبع لفظ من تقدّم، من غير أن يُفتش له على فائدة.

قوله: «و الذي هو في المحل منه ما يستغني المحلّ عنه في قوامه فيتقوم دونه و منه ما لا يستغني؛ و الأوّل يسمّى «عرَضاً» و محلّه «موضوعاً» بالنسبة إليه؛ و الثاني «صورة» و محلّه «هيولى»: معناه أنّه لما قسّم «الموجود» إلى ما في المحل، وإلى ما ليس في المحل، قسّم بعد ذلك كلّ واحدٍ من الحالّ و المحلّ إلى قسمين: فقِسّم^٧ الحالّ هذا العرض و الصورة، و قِسّم^٨ المحلّ هما الموضوع و الهيولى. و بيّن أنّ محلّ العرض هو المسمى بـ«الموضوع» وأنّ محلّ الصورة هو المسمى بـ«الهيولى».

١. آس ١: إليه هو محلّهما. ٢. س: قالوا. ٣. مج ٢: لا. ٤. مج ٢: وإن. ٥. حكمة الإشراق، ص ٦١. ٦. المشارع، صص ٢١٨ - ٢٢٠. ٧. مج ٢: قسيما. ٨. مج ٢: قسيما.

و فسر «العرض» بأنه الحال الذي يستغني عنه المحل و يتقوم المحلُ دونهُ و ذلك كالسواد في الثوب، فإن الثوب يتقوم ثوباً بدون السواد، و لا يفتقر في تقويمه إلى السواد، سواء كان السواد لازماً له أو لم يكن.

و فسر «الصورة» بأنها الحال الذي لا يكون في محلّ كذلك، كالصورة الجسمية في هيولاه؛ و على هذا فـ«الموضوع» هو المحلّ المستغني في قوامه عما يحلّ فيه، و «الهيولى» هو المحلّ الذي لا يستغني عنه.

قوله: «وإن كان «الهيولى» قد تقال على محلّ بالنسبة إلى الصورة الغير الحاصلة بعدُ و بالنسبة إلى الحاصلة تسمى «موضوعاً»، فيكون واقعاً بالاشتراك على هذا و على اعتبار الإضافة إلى العرض»: معناه أن كلّ واحد من لفظة «الهيولى» و «الموضوع» و إن كان يقال بالمعنى السابق، إلا أنه قد يطلق ويراد به معنى آخر: فالمعنى الآخر^١ الذي يطلق عليه لفظة «الهيولى» هو المحلّ الذي من شأنه أن تحصل فيه صورةٌ إذا اعتبر نسبته إلى تلك الصورة و لم تكن حصلت بعدُ، كـ«الجسم الهوائي» الذي من شأنه أن تحصل فيه «الصورة المائية»، إذا لم تكن الصورة المائية قد حصلت له و اعتبر ذلك الجسم بالنسبة إليها؛ فأما إذا لم يعتبر بالنسبة إليها بل اعتبر بالنسبة إلى الصورة الهوائية أو إلى الصورة المائية و لكن عند كونها حاصلةً له، لا قبل حصولها له، فإنه يسمى بهذا الاعتبار «موضوعاً». و بهذا يتبين أن تكون لفظة «الموضوع» واقعةً بالاشتراك على هذا المعنى و هو اعتبار «المحلّ» بالنسبة إلى الصورة الحاصلة، و على المعنى الذي سبق و هو اعتبار «المحلّ» بالإضافة إلى العرض الذي هو عبارة عن الحال الذي يستغني عنه المحلّ في قوامه.

قوله: «و العرض لا يُغيّر جواب ما هو و الصورة تغيّره، و اعتبر بثوبٍ أبيضٍ أسوداً و ماءٍ صار هواءً، و عدم تغيّر الجواب في الأول، و تغيّره في الثاني»: معناه أنه لما بين «ما العرض؟» و «ما الصورة؟»، أراد أن يبين الفرقَ بينهما من جهة الحكم و هو أن العرض لا يغيّر جواب ما هو، فإن الثوب، مثلاً، إذا سُئل عنه بـ«ما هو؟»، كان الجواب في حالتي كونه أسود و أبيض واحداً؛ و الصورة مغيّرة لجواب ما هو، كما إذا سُئل عن الجسم المائي بـ«ما هو؟»،

لم يكن الجواب عند مقارنة الصورة المائية له هو الجواب عند مفارقتها و مقارنة الصورة الهوائية.

وفي هذا الموضع نظر؛ وهو أن المرأة إذا عملت^١ سيفاً لم يتبدل^٢ إلا الأعراض، كالطول والحدّة، ومع ذلك فإنّ جواب ما هو يتغيّر؛ وعلى هذا إن أردنا إصلاح الفرق من هذه الجهة، قلنا: إن كلّ الصور مُغيّرة لجواب ما هو، وليس كلّ الأعراض كذلك؛ بل منها ما يُغيّر ومنها ما لا يغيّر.

و لعلّ صاحب الكتاب لما كان من مذهبه أن الصورة بمعنى الحال المقوّم لما يحلّه، ليست بموجودة، أو لم يثبت وجودها - كما لعلّي أورد كلامه فيه أو بعضه فيما بعد - وكان كلّ ما يسمّى بـ «الصورة» فهو من قبيل الأعراض عنده، أراد أن يُميّز^٣ بهذا الكلام بين ما سمّاه القدماء «صورة» وبين ما سمّوه «عرضاً» وإن كان ما عرّف به العرض شاملاً لهما صادقاً عليهما.

قوله: «فالعرض هو الموجود في الموضوع و الجوهر هو الموجود لا موضوع سواء استغنى عن المحل أصلاً، أو حلّ و لم يستغن المحلّ عنه كالصور»: فاعلم أنّه لما قسّم الموجود إلى ما في المحلّ، وإلى ما ليس في المحلّ، و قسّم ما في المحلّ إلى عرض في موضوع، و صورة في هيولى، بيّن بعد ذلك أنّ كلّما ليس في موضوع اصطلاح عليه بـ «الجوهر»، لتنحصر الموجودات الممكنة^٤ كلّها في الجوهر و العرض؛ و قد علمت أنّه يحتاج أن يقيّد «الموجود» بالذي وجوده غير إتيته. ولما كانت الأقسام ثلاثة و كان العرض أحدها، لا جرم اندرج تحت الجوهر القسمان الباقيان و هما ما ليس في محلّ أصلاً، و الصورة الحالّة في المحلّ المسمّى بـ «الهيولى» و هو الذي لا يستغنى عمّا يحلّ فيه.

و في اصطلاح الأولين أنّ الجوهر هو «الموجود لا في محل»، و العرض هو «الموجود في محل». و أرادوا بـ «الموجود» ما هو في خارج الذهن إذ كلّ ما هو في الذهن فهو في محل^٥.

٣. مج ٢: يبين.

٢. ت، س: لم يتخيّل.

١. آس ١: جعلت.

٤. مج ٢: الثلاثة.

٥. آس ١: - و أرادوا بـ «الموجود» ما هو في خارج الذهن إذ كلّ ما هو في الذهن فهو في محل.

[في أقسام الجواهر]

قوله: «وأقسام الجواهر أربعة: جسم وجزآه - الهيولى والصورة - والخارج عن الأقسام الثلاثة، المفارقات»: فاعلم أنه أراد بـ«الجسم» لا مطلق الجسم بل الجسم المنوع، لأن في تركب الجسم المطلق من الهيولى والصورة نظراً؛ وقد^١ تَبَهْتُ عليه أو سَنَنْبُهُ عليه؛ ولهذا ذكر «الصور» بلفظ الجمع دون الهيولى؛ إذ الهيولى الأولى - على رأيه - هي مطلق الجسم، فتكون مشتركة بين الأجسام المنوعة كلها؛ وأما «الصور» فهي كثيرة ومختلفة وإلا لم تكن منوعة. و«المفارقات» قد جرت العادة أن تُقسَّم:

[١] إلى ما له تعلق بالأجسام من طريق التدبير والتصرف وهو مستكمل بالجسم وهو «النفْس».

[٢] وإلى ما لا يكون كذلك وهو «العقل المجرد».

و على هذا تكون الجواهر خمسة: الجسم المنوع كالماء، والهيولى التي هي مطلق الجسم، والصور المنوعة، والنفْس، والعقل. ويجب أن تعلم أنه اتَّبَعَ في هذا ما هو المشهور؛ فإنه لا يرى أن المخصَّصات المنوعة للأجسام جواهر، بل هي عنده أعراض؛ أما في العناصر، فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة؛ وأما في السماويات فهيآت أخرى^٢. وله في هذا المعنى بحث طويل ومناظرة كثيرة ذكرها في غير هذا الكتاب^٣. وربما اقتضى الحال أن نذكر شيئاً منها فيما بعد.

قوله: «و لم يخرج عن هذه الأقسام من أنه إما جسم أو أحد جزئيه أو غيرها»: يريد بذلك التنبيه على وجه حصر الجواهر^٤ في الأربعة المذكورة وهو ظاهر.

قال:

فصل - [في أن من خاصّة الجواهر أنه لا ضدّ له]

و من خاصيّة الجواهر^٦ أنه^٧ ليس له ضدّ على اصطلاح الحكماء؛ فإن «الضدّ»

٣. همان، صص ٨٢ - ٨٤.

٢. حكمة الإشراق، ص ٨٢.

١. آس ١: نظر قد.

٦. مج ١: الجواهر.

٥. س: للجواهر.

٤. ت، مج ٢: يذكر شيء.

٧. مج ١ - أنه.

عبارة - عندهم - عن ذاتين متعاقبتين^١ على «موضوع» واحد بينهما^٢ غاية الخلاف^٣؛ و الجوهر لا «موضوع» له. وإن غُيِّرَ لفظُ «الموضوع» بـ«المحل» فبعض الجواهر - كالصور - لها ضد.

أقول: احترز بـ«اصطلاح الحكماء» عن المصطلح العامي؛ فإنَّ «الضد» عند العامة هو المساوي في القوة إذا كان مُمانِعاً.

واعلم أنَّ الجوهر إما أن يُعْنَى به ما ليس في محلٍّ، كما هو مصطلح الأولين، أو يُعْنَى به ما ليس في موضوع، كما هو مصطلح مَنْ تأخَّر عنهم منذ عهد أرسطاطاليس. و «الضدَّ» على مصطلح الحكماء:

تارة^٤، يطلق على الذات المعاقبة لِذات أخرى على موضوع واحد، و^٥ لا يجتمعان فيه، و بينهما غاية الخلاف.

و تارة، يطلق على هذا المعنى ولكن يُبدَّل^٦ لفظ «الموضوع» بـ«المحل». وقد يطلق على المعنيين المذكورين مع حذف «غاية الخلاف بينهما»؛ فهو يقال بمعانٍ أربعة^٧.

وقوله: «عن ذاتين»: يجب أن يفهم منه «كلَّ واحد من ذاتين» أو «أَيَّ واحد منهما» وإلا لم يكن التعريف صحيحاً، إذ ليس «الضدَّ» مجموع ذاتين بل هو ذات واحدة. وإذا عرفتَ هذا، علمت أن «الجوهر» بمصطلح الأولين ليس له ضد بشيء من معانيه الأربعة ولم يذكر ذلك^٨ في هذا الكتاب. وأمَّا «الجوهر» بالمعنى الآخر ففيه تفصيل: وهو أننا إن أردنا بـ«الضدَّ» ما تعاقبَ على «موضوع» - سواء اشترطنا غاية الخلاف أو لم نشترط - فليس له ضدٌّ بهذين المعنيين لكونه لا موضوع له؛ وإن أردنا به ما تعاقب على «محل» مع اشتراط غاية الخلاف كان بين الصورة المائية والصورة النارية تضادٌّ؛ ولم يكن بينها وبين الصورة الهوائية مثلاً، تضادٌّ؛ إذ ليس بينهما خلاف في الغاية. ومع عدم اشتراط

١. ك: متعاقبتين؛ سائر نسخهها: متعاقبين. ٢. مج ١: بينهما؛ سائر نسخهها: وبينهما.

٣. ك: + والبعد. ٤. س: - تارة.

٥. مج ٢: - و.

٦. مج ٢: يتبدَّل. ٧. يك قسم، مصطلح عامه، وسه قسم مصطلح حكما.

٨. از عبارت «في هذا الكتاب ...» تا «بوضع ما ذا تصير موضوعه» در ص ٣١ از نسخه «مج ٢»، افتاده است.

«غاية الخلاف»، فبين هذه الصور كلها وما يجري مجراها تضاداً لا محالة.
هذا^١ على رأي من يثبت الصور الجوهرية أو على تقدير ثبوتها؛ وأما على رأي من
نفاها وهو رأي صاحب الكتاب، فكل الجواهر لا ضد لها مطلقاً.

[في أن من خاصية الجوهر أن بعضه يُقصد بالإشارة]

قال: و من خاصية الجوهر أن بعضه يُقصد بالإشارة، كجزئيات الأجسام و

لا توجد هذه^٢ لغيره؛ وأن بعضه يقبل الضدين لتغيره في نفسه. وقيد بهذا ليخرج

عنه تغير الظن الكاذب صادقاً، فإنه لتغير الأمر في نفسه لا لذاته^٣.

أقول: إنما خصص^٤ «قصد الإشارة» بـ«بعضه»، لأن الإشارة إما أن يراد بها الحسية أو
العقلية:

فإن أريد بها الحسية، فالمفارقات - وهي العقول والنفوس الناطقة - لا تقصد بالإشارة
الحسية؛ بل المقصود بها هو الأجسام^٥ الجزئية.

وإن أريد بها العقلية، فالجسم الجزئي لا يشار إليه إشارة عقلية بل حسية.

ومقصود صاحب الكتاب هاهنا هو الإشارة الحسية بدليل تمثله^٦ بـ«جزئيات الأجسام».

وفائدة تخصيصه بـ«الجزئيات» أن الجسم الكلّي وهو الذي لا توجد إلا في الذهن إن

لم يكن جوهرًا لحلولة في محل مستغن عنه وهو النفس، فالأمر ظاهر - وهذا هو الذي

اختاره المصنّف وصرّح به في غير هذا الكتاب^٧ - وإن كان جوهرًا فهو لكليته لا يمكن أن

يشار إليه إلا بالإشارة العقلية لا الحسية.

[كليات الجواهر جواهر]

وكون كليات الجواهر جواهر، هو الرأي المشهور.

١. آس ١: - هذا. ٢. مج ١: هذا.

٣. از عبارت «و من خاصية ... نفسه» لذاته» از نسخه «مج ٢»، افتاده است.

٤. ت: خصّ. ٥. آس ١: - الأجسام. ٦. آس ١: تمسكه.

٧. المشرع، ص ٢٣١.

و احتجوا عليه بأنه لو كانت الجوهرية عارضةً بسبب الجزئية و التشخص، لما كانت ذاتيةً للماهية و لا لازمةً لها؛ و التالي باطل فالمقدم مثله. فالجوهرية إذن لنفس الماهية، فالماهية الكلية جوهر.

و أيضاً، لو كان هذا جوهرًا لأنه زيد، لما كان عمروً جوهرًا و ليس كذا. و أجابوا عن حلولها في النفس المستغنية عنها بأن الجوهر هو الماهية التي إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، كقولنا للمغناطيس الذي في الكف أنه يجذب الحديد، بمعنى أنه إذا كان لا في الكف يجذبه و إن لم يكن في الحال جاذبًا، لكن في قوته ذلك. و أجاب صاحب الكتاب بأن الإنسان الذي في الأعيان تلزمه الجوهرية لذاته و ليس الإنسان الذهني مشاركاً له في الحقيقة بل هو مثال حقيقته. و لا يلزم من حكم الشيء حكم مثاله، و لا بالعكس. و لهذا مثال الإنسانية لا يمشي و لا يتكلم بل يفرض فيه مثال المشي و الكلام و غيرهما. و لو لزم من حكم أحدهما حكم الآخر للزم استغناء المثال عن المحل كاستغناء الخارجي و افتقار الخارجي إلى المحل لافتقار مثاله إليه؛ و كِلَي الأمرين باطل. و التمثل بالمغناطيس غير مطابق إذ المغناطيس الذي في الكف هو بعينه ينتقل من الكف فيجذب، و لا كذلك الصورة الذهنية فإنها لا تصير هي بعينها خارجيةً. فقد بان أن تخصيص تمثله^١ بجزئيات الأجسام واجب على كِلَي الرأيين. و لما لم يكن من ضرورة هذا الموضوع تحقيق الحق منهما لاجرم أهمله.

و قوله: «و لا توجد هذه لغيره»: يريد أن هذه الخاصية و هي القصد بالإشارة الحسية لا توجد لغير الجوهر الذي هو^٢ من جزئيات الأجسام، و أما ما عدا الجسم الجزئي من الجواهر و الأعراض فلا توجد هذه الخاصية له؛ أمّا الجسم الكلّي و الجوهر المفارق فقد مضى الكلام فيهما.

و أمّا الأعراض فربما يتوهم أن المحسوسات منها، يقصد بالإشارة الحسية إذا كانت جزئية؛ و ليس كذا فإن العرض ذاته لغيره فلا يقصد بالإشارة إلا موضوعه.

فإن قيل: من المعلوم أن خاصية الشيء لا توجد لغيره، فما الفائدة في تكرير ذلك؟.

قلت: جاز أن لا يكون تكراراً بل حكماً بأن قصد الإشارة كما أنه خاصة للجوهر بالنسبة إلى الأعراض، كذلك هو خاصة للجسم الجزئي بالنسبة إلى غيره من الجواهر أو بالنسبة إلى كل ما عداه من الأعراض و باقي الجواهر. وإن سلمنا أنه تكرار فهو تأكيد بسبب توهم من يتوهم أن العرض الجزئي المحسوس كالسواد الذي في هذا الجسم يقصد بالإشارة الحسية. وحمله على الأول أولى وأحسن.

قوله: «وإن بعضه يقبل الضدين لتغيره في نفسه»، هذه^١ خاصة أخرى للجوهر و خُصَّص بـ«البعض» لكون الجواهر العقلية لا يتغير أصلاً؛ بل التي تتغير هي النفوس باعتبار تغير أخلاقها و ملكاتها و اعتقاداتها؛ و الأجسام بما يتجدد فيها من الأعراض. و يريد بـ«تغيره» التغير الذي هو باعتبار الصفات المتغيرة فيه لا بمجرد الاعتبار الخارجية و لا بأن ماهيته تتغير في ذاتها.

و لا ينفسخ هذا بالسطح الأسود إذا أبيض، لكونه عرضاً و قد قبل الضدين لأن القابل لهما هو الجسم لا ذلك السطح.

و لا ينفسخ أيضاً بكون اللون المطلق يصح أن يكون سواداً أو^٢ بياضاً فإن جعله لوناً هو بعينه جعله سواداً أو بياضاً مثلاً^٣ و لا يمكن انسلاخ أحد الفصول عنه مع بقائه لوناً بحاله. و قوله: «فإنه لتغير الأمر في نفسه لا لذاته»، معناه أننا إذا ظننا أن زيدا في الدار حال ما لم يكن فيها، فإن ذلك الظن في تلك الحال كاذب لا محالة، فإذا استمر ذلك الظن إلى حين دخول زيد إلى الدار، فإن ذلك الظن ينقلب من الكذب إلى الصدق الذي هو ضده لتغير الأمر المظنون في نفسه لا لذات الظن؛ فإنه لم يتغير بتقرر صفة فيه لم تكن، بل بمجرد نسبته إلى أمر خارجي هو المظنون.

[في أقسام العرض]

قال: و كل موجود في الموضوع إما أن يتصور ثباته، أو لا يتصور أصلاً؛ و

١. آس ١: هذا.

٢. س: و.

٣. آس ١: - فإن جعله لوناً هو بعينه جعله سواداً أو بياضاً مثلاً.

٤. مج ١: وإما.

هذا هو «الحركة»، كانت في كيف أو في الكم أو الوضع أو المكان؛ وقد سبق تعريفه.

و ما يتصور ثباته، فإما أن تُعقل ماهيته دون القياس إلى غيرها، أو لا تُعقل إلا بالقياس إلى غيرها؛ وهذه هي «الإضافة»، كالأبوة والبنوة، لا الأب^١ والإبن؛ فإن لكل منهما وجوداً جوهرياً؛ ثم ربما تلحقه الإضافة بعد حين كالأب، وإن كان يسمى «المضاف الغير^٢ البسيط»، وكالمعلوم والعلم، فإن «المعلوم» ماهية ذاته تتحقق دون الإضافة، ولكن لا من حيث كونها معلوماً. والأول هو «المضاف الحقيقي البسيط».

سؤال: «العلّة» قيل إنها لا بد وأن تكون قبل المعلول وهذا محال؛ إذ العلة لا يُعقل مفهومها إلا مع المعلول؛ وإذا لا معلول لا^٣ عليّة.

جواب: هويّة ما تحمل^٤ عليه العلّة تتقدّم على هويّة^٥ المعلولة، لا من حيث العلّة والمعلولة وهذان معاً، والمتضايقان متعاكسان. وإذا اشتبه عليك ما ينعكس^٦ إليه أحد المتضايقين فارجع إلى حدّ الإضافة وانظر إلى أنّها^٧ بوضع ماذا تصير موضوعاً، و برفع ماذا ترتفع؟ فتعرف قسيمه^٨ المتعاكس عليه.

و تلحق هذه^٩ جميع المقولات بحسب مساواة أو أشدية^{١٠} أو مشابهة ونحو هذه.

أقول: لما تكلم في «الجوهر» الذي هو «الموجود لا في موضوع»، تكلم الآن في قسيمه وهو «العرض» الذي هو «الموجود في الموضوع»؛ وقسمه: إلى ما يتصور ثباته، وإلى ما لا يتصور ثباته.

و هذا الثاني هو «الحركة» وقد سبق ذكر أقسامها و تعريفها و أحكامها في العلم الطبيعي^{١١}.

١. مج ١: لأب. ٢. ك: - المضاف الغير. ٣. مج ١: فلا. ٤. ت: حمل. ٥. ك: + ما حمل عليه. ٦. مج ١: يتعاكس. ٧. از عبارت «في هذا الكتاب. وأما «الجوهر» در ص ٢٧، تا اینجا از نسخه «مج ٢» افتاده است. ٨. مج ١: قسمة. ٩. مج ١: بهذه. ١٠. مج ١: شديدة. ١١. در جلد دوم همین اثر.

وأما القسم الأول وهو «الذي يتصور ثباته»، فقد قسّمه: إلى ما تُعقَل ماهيته دون القياس إلى غيرها، وإلى ما ليس كذا. وتكلّم في الثاني الذي هو «الإضافة» وأخّر الكلام في الأوّل لأنّ فيه تقسيماً أيضاً.

وفي الإضافة هاهنا أربعة أبحاث:

[البحث الأوّل - في أنّ تصور الإضافة بديهي]

البحث الأوّل: إنّ تصورها بديهي. وما أورده من أنّها لا تُعقَل إلّا بالقياس إلى غيرها إنّما أتى به في معرض التريّد والتقسيم، لأنّه معرّف لها؛ وإلّا لكان ذلك تعريفاً للشيء بنفسه. إذ «القياس إلى الغير» لا يفهم منه^١ إلّا الإضافة إليه. وربما جاز أن يجعل معرّفاً بحسب الاسم لا بحسب الماهية.

وإذا قيل: «الأب مضاف إلى الابن»، فهاهنا مفهومات^٢ ثلاثة:

[١] «الإضافة» وهي الأبوة.

[٢] ومعرّضها وهو جوهر الأب.

[٣] والمجموع المركّب من المعروض مع العارض.

فالعارض، هو الإضافة التي كلامنا فيها وتسمّى بـ«الإضافة الحقيقية». وأما المعروض كالأب، فهو في نفسه ليس بمضاف بل له وجود جوهري غير كونه مضافاً بل^٣ الإضافة عارضة له لاحقةً به. وليس هي من العوارض اللازمة، بل قد تبقى موجوداً مدة من غير أن تكون لاحقةً به، ثمّ بعد ذلك تلحقه الأبوة. وفي هذا تنبيهٌ على أنّها أمر زائد على ذات الأب. وربما كانت لازمةً، كالبنوة للإبن ويسمّى المجموع المركّب من اللاحق والملحوق بـ«المضاف الغير البسيط^٤». وليس هو المراد بالإضافة المذكورة هاهنا، لأنّ كلامنا في «الإضافة» التي هي من أقسام العرّض؛ وهذا المجموع من حيث هو هذا المجموع ليس بعرض، بل هو جوهر مع عرض؛ ولهذا سمّي بـ«الغير البسيط» وقد يسمّى بـ«المضاف المشهور».

١. آس ١ - منه.

٢. آس ١: مقومات.

٣. ش: فإنّ.

٤. ت: البسيطة.

و هكذا حال «العلم» و «المعلوم»، فإنّ المعلوم له ذات و ماهية كالسما و السواد، ثم عرض لتلك الماهية - سواء كانت جوهرأ أو عرضا - أنها صارت معلومة؛ فاعتبار كونها تلك الذات غير اعتبار كونها معلومة^١؛ فماهية ذاته تتحقق دون الإضافة و لكن لا تتحقق بدونها من حيث كونها معلومة^٢، فإنها إذا أخذت مع عروض الإضافة التي هي المعلوماتية إليها، فإنه يمتنع تحققها بدون تلك الإضافة؛ إذ المجموع لا يتحقق إلا بتحقق أجزائه^٣، و الإضافة^٤ إذ ذاك جزء من المجموع المركب منها و من معروضها. و كذا العلم، فإن له ماهية عرض لها الإضافة إلى المعلوم و المضاف الحقيقي البسيط هو مجرد الإضافة العارضة التي هي المقصودة في هذا الموضع.

[البحث الثاني - في أنه لا يعقل مفهوم أحد المضافين إلا مع مفهوم الآخر]

البحث الثاني: المضافان وجودهما معاً و لا يعقل مفهوم أحدهما إلا مع مفهوم الآخر: و قد أورد في الكتاب على هذا سؤالاً و حاصله أن العلة و المعلول متضايقان لا يعقل مفهوم أحدهما إلا مع مفهوم الآخر، و إذا ارتفع المعلول ارتفعت علية العلة^٥ له، و مع هذا اعترفت بأنه لا بد من تقدّم العلة على المعلول و هذا ينافي تضايقهما و تلازمهما في التعقل و الارتفاع.

و أجاب بأنّ للعلة ذاتاً مخصوصةً، و للمعمول ذاتاً^٦ أخرى مخصوصةً، و كلّ واحد من الهويّتين عرض له إضافة: فلهوية العلة إضافة العلية، و لهوية المعلول إضافة المعلولية؛ فالتقدم إنّما هو لهوية العلة لا من حيث عليتها، و التأخر إنّما هو لهوية المعلول لا من حيث معلوليتها؛ و أمّا العلية و المعلولية و هما المضافان الحقيقيان، فهما معاً، لا يتقدم أحدهما على الآخر؛ فالتقدم و التأخر للمعروضين، و المعية للعارضين.

١. ت، س: معلوماً.

٢. ت: - فماهية ذاته تتحقق دون الإضافة و لكن لا تتحقق بدونها من حيث كونها معلومة.

٣. س: لا يتحقق بدون أجزائه. ٤. ت: - و الإضافة. ٥. س: التامة.

٦. آس ١: ذات.

[البحث الثالث - في أن المتضايين متعاكسان]

البحث الثالث: المتضايان متعاكسان: فإن المضاف الحقيقي لا بد له من انعكاس بالتكافؤ: والمركب أيضاً لا بد له من التعاكس إذا أخذ المضافان متعادلين، كما يقال: «الأب أب الإبن»، و «الإبن إبن الأب». وإذا اختل التعادل اختل التعاكس، كما يقال: «الأب أب الإنسان» أو «الرأس رأس الحيوان»، فإنه لو قيل: «الرأس رأس لذي الرأس» لانعكس. والانعكاس قد لا يحتاج إلى حرف النسبة كالطويل والقصير وقد يحتاج إليها، كقولنا: «المولى مولى للعبد» و «العبد عبد للمولى» وكقولنا: «العالم عالم بالمعلوم»، و «المعلوم معلوم للعالم».

وقوله: «وإذا اشتبه عليك ما يتعاكس إليه أحد المتضايين، فارجع إلى حد الإضافة و انظر إلى أنها بوضع ماذا تصير موضوعاً و برفع ماذا ترتفع، فتعرف قسيمه المتعاكس عليه»: مثال ذلك: المولى من حيث هو مولى، فإنه لا يتحقق كذلك إلا بالعبد، لا بالحيوان و لا بالناطق و لا منتصب^١ القامة مثلاً، و لا يرتفع من حيث هو كذلك إلا برفعه؛ فعلمنا أن العبد هو المعاكس له.

و قد يقع التضاييف بين أمرين متشابهين، كالأخوة والأخوة. و ربما ظن أن الإضافة بينهما واحدة و ليس كذا؛ بل أخوة هذا لذاك غير أخوة ذاك لهذا، و هو ظاهر عند التأمل.

[البحث الرابع - الإضافة تعرض للمقولات المشهورة كلها]

البحث الرابع: الإضافة تعرض للمقولات المشهورة كلها:

أما للجوهر، كالأب والإبن.

و أما للكّم، كالطويل والقصير في المتصل، والكثير والقليل في المنفصل.

و أما للكيف، كالأحر والأبرد.

و أما للإضافة، كالأبعد والأقرب، فهذه إضافة عارضة لإضافة أخرى.

و أما للأين، كالأعلى والأسفل.

وأما لمتى، كالأقدم والأحدث.
وأما للوضع، كالأشد انتصاباً وانحناءً.
وأما للملك، كالأعزى والأكسى.
وأما للفعل، كالأقطع والأصرم.
وأما للانفعال، كالأشد تسخناً وتبرداً.
وقوله: «بحسب مساواة»: إشارة إلى الإضافة العارضة للكم، فإن المساواة اتفاق في الكمية.

وقوله: «أو أشدية»: قد ذكرت منه ^١ عدة أمثلة.
وقوله: «أو مشابهة»: يشير به إلى الإضافة التي تعرض للكيف، فإن «المشابهة»: «اتفاق في الكيفية». و فرق بين «الكيف الموافق» وبين «الموافق في الكيف»، فإن الأول كيفية مع إضافة هي الموافقة، والثاني موافقة متخصصة بالكيف.
وقوله: «ونحو هذه»: هذا كـ «المناسبة» التي هي «اتفاق في النسبة»، وكـ «المماثلة» التي هي «اتفاق في النوع»، وكـ «الموازاة» و «المباينة» وغير ذلك مما يتعذر حصره، وفي الإضافة عدة مباحث، لكنني اقتصرْتُ على ما اقتصرَ هو عليه.

[في الكم]

قال: والذي يُتصوّر ثباته معقولاً دون إضافة: فإما ^٢ أن يحصل تصوّره ^٣ دون اعتبار أن ^٤ يوجب التجزّي وعدم التجزّي ونسبةً وترتيباً ^٥ في نفسه ومحلّه، أو يحصل تصوّره ^٦ موجباً لذاته هذه الأشياء؛ وهذا هو «الكم» وهو «ما لذاته يقبل التجزّي واللاتجزي والتناهي واللاتناهي والمساواة واللامساواة» ^٧؛ وتلحق هذه بالجسم ^٨ بتوسطه.

٣. س: بصورة.

٢. مج ١: وإما.

١. س: فيه: آس ١ - منه.

٥. مج ١، مج ٢، آس ٢: ترتيب.

٤. ت: بأن.

٧. ت، مج ١، مج ٢، آس ٢: التفاوت.

٦. مج ١: الصورة: مج ٢: بصورة.

٨. مج ٢: الجسم.

سؤال: عَرَفَتِ الكَمَّ بهذه، ولا يُعَرَّفُ إلا به.

جواب: ليس هذا «حَدًّا حَقِيقًا» ولا «رسمًا» كما ينبغي؛ وليس كل ذاتي يخطر بالبال مفصلاً - كما دريت - وإن أُخِطِرَ جملة؛ فالعامة عَرَفُوا الجسمَ وأخذوا فيه جملةً، جزء به^١ - الهيولى والصورة - وفي التفصيل احتاج إلى الحجة، وإن كان ذلك يحصل بتنبيه أيضاً؛ والجسم أشهر من جزء به المفضلين، لا^٢ إجمالاً؛ بل ربما كانت الإنسانية أشهر من النفس وإن أخذت في تعقلها ألبتة في الذهن مجملاً. فهذه وإن كانت تتقوم بالكمية هي أشهر من إخطارها مفصلاً مستقلةً، فجُعِلَتْ كشرح اسمٍ في تقسيمٍ، لا حدًّا ولا رسماً^٣؛ كيف؟ فالعوالي^٤ من المقولات لا جنس لها، فلا فصل، فلا حد لها^٥، فهي ظاهرة.

أقول: قوله: «و الذي يتصور ثباته معقولاً دون إضافة»: منه يتبين أنه أراد بالقياس إلى الغير الإضافة إليه؛ وبه يظهر أن الذي لا تعقل^٦ ماهيته إلا بالقياس إلى غيرها، لا يصلح معرّفاً للإضافة، كما عرفت.

و يجب أن تفهم من «التجزّي» كونه يتأتى أن يفرض فيه شيء غير شيء، لا التجزي بالفعل، فإنه غير لازم للكم، إذ كثير من الكميات لا يتجزّى بالفعل. و عدم التجزي فيه إشكال فإنه إن قيّد بـ «الفعل» فليس من خواص الكم، إذ كثير ممّا ليس بكم لا تتجزّى بالفعل، وإن لم يقيّد بـ «الفعل» بل عُني به عدم التجزي بمعنى أن لا يتأتى أن يفرض فيه شيء غير شيء؛ فهذا ينافي الكم، فكيف يكون الكم موجباً له، فالأولى أن يقيّد بـ «الفعل» مع إضافة قيد آخر يخصّصه بالكم. وفيه مع هذا تعسف ظاهر لا حاجة إليه.

و قوله: «يحصل تصوّره موجباً لذاته هذه الأشياء»: احترز بلفظة «لذاته» عن الكمّ بالعرض، وهو الذي يكون موجوداً في الكم، أو الكمّ موجوداً فيه، أو حالاً في محلّ الكم.

٣. مع ١، مع ٢: أو رسماً.

٥. ت، مع ١، مع ٢: - لها.

٢. ك: إلا.

١. ت: جزآه.

٤. مع ١: فالعوالي؛ سائر نسخها: والعوالي.

٦. ت: لا يتعقل.

فإنه يوجب هذه الأشياء بواسطة إيجاب الكم لها، لا لأن طبيعة العارض للكم أو لمحلّه، أو المعروف له، توجبانها^١ من حيث هما تلك الطبيعة.

وقد يكون الشيء الواحد «كمّاً بالذات» و«بالعرض» معاً بحسب اعتبارين، كالزمان الذي هو كمّ في ذاته، وكمّ بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة.

وقوله: «والتناهي و اللاتناهي»: فيه أيضاً إشكال فإن ما ليس بكمية يوصف بـ«اللانهاية»، وهو كلّ ما لا نهاية له، إذ لا يخرج الشيء عن النفي والإثبات، فيجب أن يقيّد أيضاً بقيد مخصّص وليس في اللفظ ما يدلّ عليه.

قوله: «وتلحق هذه بالجسم بتوسطه»: يريد أن هذه الخواص - التي هي قبول التجزي و اللاتجزي و التناهي و اللاتناهي و المساواة و التفاوت - وإن كانت كلّها لاحقةً بالجسم، لكن لحوقها به لا لكونه جسماً؛ بل لأجل أنّه ذو كمّ قبلها الكمّ بالذات، وقبلها الجسم بتوسط الكمّ.

وقد أورد على هذا: أنكم قلتم إنّ التجزي و القطع و الفصل إنما تقبله المادة؛ و هاهنا حكمت أن قابل التجزي لذاته هو الكمّ.

و أجب بأن الذي تقبله المادة هو التجزي بمعنى القطع و الانقسام بالفعل؛ و أمّا التجزي بمعنى أنّه يتأتّى أن يتوهّم في أمرٍ شيء غير شيء، فهو من خواصّ الكمّ؛ و أيضاً فإنه يجوز أن يكون المعدّ للمادة لقبول القطع و الفصل الكمّ، ثم يقبلهما بتوسط المادة و إن كان هو المصحّح؛ إذ لا يمتنع أن يقبل المصحّح بالذات أمراً أفاده لغيره بالعرض.

قوله: «عرّفت الكمّ بهذه و لا تُعرّف إلاّ به»: يريد أنا لا تصوّر التجزي و التناهي و المساواة و مقابلاتها التي هي اللاتجزي و اللاتناهي، و التفاوت - الذي هو عبارة عن اللامساواة - إلاّ و أن نتصوّر الكمّ؛ فلو عرّفنا^٢ الكمّ بهذه الأشياء التي لا يتصوّر إلاّ بعد تصوّره، لكان ذلك تعريفاً دورياً.

و حاصل الجواب أنّه سلّم أن هذا لا يجوز أن يكون معرفاً لماهية الكمّ لا على وجه الحديّة، و لا على وجه الرسميّة، و إنّما هو تعريف لها بحسب الاسم. و إذا أخذ معرفاً بهذا

المعنى اندفع الدور الذي ألزمه؛ فإن هذه الأشياء وإن كانت ماهية الكم ذاتية لكل واحد منها، لا يلزم من تصوّر كل واحد منها تصوّر ماهية الكم على سبيل التفصيل، بمعنى أن يُعرّف تميّزه عما عداه باسم أو غيره، فإنه ليس كل ذاتي يخطر بالبال مفصلاً، كما دريت ذلك في علم المنطق، وإن كان لا بدّ وأن يخطر جملةً.

ومن أمثلة ما يُعلم جملةً، ولا يُعلم تفصيلاً، الهيولى والصورة اللذين^١ يتقوّم بهما الجسم؛ أمّا مطلق الجسم على رأي من يثبت له هيولى أبسط منه؛ وأمّا الجسم المنوّع منه على ما هو متفق عليه؛ أمّا أنا^٢ نعلمهما جملةً فلاّنا لو لم نعلمهما لما علمنا الجسم المركب منهما لاستحالة تصور الكل بدون تصور أجزائه؛ وأمّا أنا لانعلمهما تفصيلاً فلاّنا لو علمناهما كذلك لما احتجنا في إثباتهما إلى إقامة حجة بل كان مجرد تصور الجسم والعلم بوجوده كافياً في العلم بوجودهما.

فإن قيل: إنّا وإن أقمنا الحجة على إثباتهما فإنّا لانفتقر في إثباتهما إليها بل يكفي في إثبات وجود الهيولى والصورة مجرد التنبيه والإخطار بالبال لاسيما الصورة النوعية و الهيولى التي هي مطلق الجسم.

قلنا: لا يضّر ذلك في غرضنا، فإنّا لو علمناهما على وجه التفصيل لما افتقرنا بعد تصور الجسم والعلم بوجوده إلى ذلك التنبيه والإخطار الزائدين على ذلك التصور والعلم. والجسم وإن كان أشهر من جزئيه تفصيلاً فليس بأشهر منهما إجمالاً.

ومن أمثلة ذلك أيضاً، كون الإنسان الذي هو مركب من النفس والبدن أشهر من النفس التي هي جزؤه، فإنّها يفتقر في إثبات وجودها إلى برهان أو تنبيه والإنسان مستغن عنهما؛ هذا على وجه التفصيل، وأمّا على وجه الإجمال فإنّ النفس لا بدّ وأن تؤخذ^٣ في تعقل الإنسانية في الذهن مجملًا وكذلك الحال فيما نحن فيه؛ فإنه وإن كانت المساواة مثلاً متقوّمة بالكمية، إذ هي عبارة عن الاتفاق فيها، فالمساواة أشهر من إخطار الكمية مفصّلةً مستقلةً وكذا غيرها من الأشياء المذكورة؛ فإذا جعلت المساواة وما معها معرفّة للكم

١. ظاهراً «الذنان» درست است

٢. آس ١: أنا.

٣. آس ١: توجد.

بحسب الاسم وإن كان من حيث ماهيته المجملة - أي التي لم يشترط فيها التمييز عما عداها - أعرف منها، لكونها ذاتية لها في العقل كان ذلك جائزاً؛ إذ ليس من شرط من يُعرف الشيء أن يُعرف كل أسمائه^١ أو يعرف له اسماً. فهذا تعريف للكم بحسب اسمه ذكر في أثناء تقسيم الأعراض إلى أقسامها ولم يقصد به أن يكون حداً للكم ولا رسماً له.

ثم كيف يجوز أن يكون للكم حد وهو من الأجناس العوالي؟ فإن الحد يتركب من الجنس والفصل، والجنس العالي لا جنس فوقه ليركب منه ومن الفصل، وليس فيه تركيب أصلاً ليحد بذاتيته وإن لم يكن جنساً وفصلاً. وهذا لم يذكره في الكتاب ولا بد منه؛ إذ ليس من شرط الحد أن لا يكون إلا من الجنس والفصل.

وفي قوله: «لا جنس لها فلا فصل فلا حد»: بقاء التعقيب فيهما، إشعار بأن الفصل لا يُميز إلا عن الجنس، وأن الحد لا يكون إلا من جنس وفصل وقد عرفت أن كل واحد منهما غير لازم.

وأما الرسم، فلا يجوز تعريف الكمية به أيضاً لأنها ظاهرة وإلا لم تكن هذه الأشياء المتقومة بها ظاهرة فاستغنت عن التعريف من حيث ماهيتها سواء كان ذلك التعريف بالحد أو بالرسم.

[في أقسام الكم من المتصل والمنفصل وأحكامهما]

قال: وقُسم: [١] إلى «كمية متصلة» وهي التي يوجد لأجزائها حد مشترك

تتلاقى عنده.

وقُسمت: إلى غير قارّ الذات، كمقدار الحركة التي تتصل أجزاؤها بـ «الآن»؛ و قارّها: وقُسم إلى مجرد طول مأخوذاً في العقل وحده^٢ ويسمى^٣ «خطاً»، ومع العرض يسمى «سطحاً»، ومع العمق^٤ «جسماً تعليمياً». وهذه الأبعاد أعراض كما ستعرف.

٣. مج ١، مج ٢، آس ٢: سمي.

٢. ك: -و.

١. آس ١: أساميه.

٤. ك: + يسمى.

و ظَنَّ أَنَّ «المكان» من أنواع الكمّ المتصل. و مِنْ حَدِّهِ السطح و الباقي من المضاف؛ فلا استحقاق للتنوعيّة له.

[٢] و إلى «كميّة منفصلة» و هي التي لا يوجد لأجزائها ذلك، كالعدد.

و ليس «القول» نوعاً منه، بل أمرٌ يلحقه ذلك^١.

و «الخفّة» و «الثِقَلُ» - اللذان^٢ هما عبارتان عن قوة محرّكة للشيء إلى الوسط أو عنه - ظَنَّ أَنَّهُما من الكمية؛ و ليس كذا.

و ما ظَنَّ أَنَّهُ «مساواة»، أُخِذَ مِنْ تَقَاوُمِ شَيْئَيْنِ^٣ فِي جَذْبِ عَمُودِ الْمِيزَانِ، وَإِذَا اشْتَدَّ الْجَذْبُ لِشِدَّةِ الثَّقَلِ سَمِّيَ «تفاوتاً». و في الحقيقة «المساواة» هو انطباق طرفي كلّ من شيئين على طرفي الآخر مع انطباقهما؛ و ما ليس كذا فلا مساواة فيه. و قَسَمَ الكمّ أيضاً إلى ذي وضع و غيره، و هو ما لأجزائه اتّصال مع ثبات^٤ يمكن أن يقال أين كلّ واحد منهما من الآخر. و خرج منه من أنواع المتصل الزمان داخلاً فيما لا وضع له الذي ليس كذا.

و الكميات لا ضِدَّ لها؛ إذ ثلاثة المتصلات تجتمع؛ و الزمان لا يتعاقبها على موضوعها، فإنّ موضوعه «الحركة». و المنفصلات كلّ نوعٍ أقلّ، موجودٌ في الأكثر فلا مضادّة.

و الزوج و الفرد ليسا^٥ بضدين؛ بل الفرد هو العدم^٦ المقابل للزوج فليس^٧ بذات، و أُخِذَتِ الذّات^٨ في حدّ الضدين؛ ثم الفرد يتقوم بالزوج، كما قال الشيخ المبرّز؛ و عني أَنَّ العدميات في مفهومها تتقوم بالوجوديات.

و المتصلات لا تُضادّ المنفصلات للاجتماع؛ و أمّا من غيرها فلا مضادّة. و ما تَوَخَّذَ أَضْدَاداً^٩ فِي الكم، كالانحناء و الاستقامة في الخطوط، و الأقلية و الأكثرية في المنفصل، و الأصغرية و الأكبرية في قسيمه، فالأولان كيفيات في

٣. مج ١: الشّيتين.

٦. مج ٢: عدم.

٩. مج ١: أضداد.

٢. آس ٢: اللتان.

٥. مج ٢: ليستا.

٨. ت، مج ١، مج ٢: الذات.

١. مج ١: ذاك.

٤. ت: إثبات.

٧. مج ١: وليس.

كميات و هذه ليس بينها^١ غاية الخلاف، و تختلف بالإضافات. أنا لا ينكر^٢ أن المقدار الأكبر و سمي ج في نفسه، و الأصغر و هو ب المتصلين المتعاقبين على مادة واحدة بالتخلخل و التكاثف، لا يجتمعان حتى لو حُذِف «غاية الخلاف» كانا ضدين^٣.

أقول: لما تكلم في تعريف الكم، تكلم بعد ذلك في أقسامه و في أثناء ذلك في أحكامه. و قد قسمه بتقسيمين^٤: إلى متصل و منفصل و إلى ذي وضع و غير ذي وضع. و قسم المتصل إلى الزمان و الخط و السطح و الجسم التعليمي. و بين خروج أشياء عن الكم يظن أنها منه و ليست منه و هي «المكان» و «القول» و «الخفة» و «الثقل». و بين أيضاً أن الكم لا ضد له لا منه و لا من غيره. و إذا عرفت هذا، فقله: «و قسمت إلى غير قارّ الذات كمقدار الحركة التي تتصل أجزاؤها بالآن»: يريد بمقدار الحركة الزمان كما عرفت. و نبه على أنه متصل بأن الآن المفروض فيه حد مشترك هو بداية لأحد جزئيه و نهاية للآخر و هو معنى «تلاقي الأجزاء» عنده.

و قوله: «و قسم إلى مجرد طول مأخوذاً في العقل وحده و يسمى خطأً و مع العرض يسمى سطحاً»: فاعلم أن الطول لا يوجد في الأعيان مجرداً عن العرض، و لا الطول و العرض يوجدان فيه مجردين عن العمق، كما بين في العلم الطبيعي، بل العقل يتصور الطول مع قطع النظر عن العرض و العمق و هو معنى كونه مأخوذاً في العقل وحده، و يتصور الطول و العرض مع قطع النظر عن العمق و الأول هو الخط و الثاني هو السطح.

قوله: «و مع العمق جسماً تعليمياً»، يريد أنه إذا أخذ الطول في العقل لا وحده بل مع العرض و العمق، سمي مجموع الثلاثة بـ «الجسم التعليمي».

و استدلوا على مغايرته للجسم الطبيعي بأن الجسم الواحد تتوارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته في الأحوال كلها و هذا دليل عرضيته أيضاً.

قوله: «و ظن أن المكان من أنواع الكم المتصل و من حده السطح و الباقي من المضاف

٣. مع ٢ (تصحيح در هامش): لا ضدين.

٢. ك: لا تنكر.

١. س: بينهما.

٤. آس ١: بقسمين.

فلا استحقاق للنوعية له:» يريد أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. فد «السطح» مأخوذ في تعريف «المكان» وهو من الكم، وباقي ما ذكر في تعريفه من «الظاهر» و «الباطن» و «الحاوي» و «المحوي»، فهو من المضاف؛ فبعض ما ذكر في التعريف وهو السطح، هو أحد أقسام الكم، والبعض الآخر ليس من الكم، فليس المكان المعروف بذلك نوعاً آخر من الكم.

قوله: «وإلى كمية منفصلة وهي التي لا توجد لأجزائها ذلك»: يريد أنه لا توجد لأجزائها حد مشترك تتلاقى الأجزاء^١ عنده كما في الكمية المتصلة. فإن فرض في العدد الفرد واحد متوسط بين آحاد مصطفة، فلا أولوية لبعض آحاد العدد بالوسطية من بعض، ولا يتصور ذلك إلا في أمور متقدرة عرضت لها الوحدة والعديّة، فيكون من الكم المنفصل بالعرض لا بالذات؛ وكلامنا في الذي بالذات. والعدد من حيث هو عدد لا ترتيب وضعي ولا وسط فيه. قوله: «و ليس القول نوعاً منه بل أمر يلحقه ذلك»: معناه أن بعضهم زعم أن الكم المنفصل هو «العدد» و «القول»؛ وهو خطأ فإن «القول» ليس بكم في نفسه، بل تعرض له الكمية من جهة العدد كما تعرض لغيره من الجواهر والأعراض، فهو كمّ بالعرض لا بالذات. قوله: «و الخفة و الثقل اللذان هما عبارتان عن قوة محرّكة للشيء إلى الوسط أو عنه، ظنّ أنّهما من الكمية وليس كذا»: فاعلم أن هذين من الكمّ بالعرض لحلولهما في محل الكمّ فإن القوة حالة في الجسم، والكمية حالة فيه أيضاً.

قوله: «و من ظنّ أنه مساواة أخذ من تقاوم شيئين في جذب عمود الميزان وإذا اشتدّ الجذب لشدة الثقل يسمّى تفاوتاً»: يريد أن منشأ غلطهم في الحكم بأن الخفة و الثقل من الكم، ظنّهم أنّهما^٢ يقبلان «المساواة» و «التفاوت» اللذين هما من خواص الكمّ كما يقال إن كذا مساوٍ لكذا في الخفة و الثقل أو متفاوت له فيهما؛ وهذا الظن فاسد فإن «المساواة» و «التفاوت» المستعملين هاهنا غير المساواة و التفاوت المعروف بهما الكمّ فإن المراد بـ «المساواة» في هذا الموضع تقاوم شيئين في جذب عمود الميزان، والمراد بـ «التفاوت» فيه اشتداد الجذب لزيادة الثقل؛ وأمّا المراد بـ «المساواة» في تعريف الكمّ فهو معنى آخر و

هو الذي يطلق عليه لفظة «المساواة» بالحقيقة؛ وإليه أشار بقوله: «و في الحقيقة المساواة هو انطباق طرفي كلّ من شيئين على طرفي الآخر مع انطباقهما»: و يجب أن تعلم أن «المساواة» بهذا المعنى مختصة بالكمّ المتصل، إذ المنفصل ليس فيه طرفٌ و وسطٌ حتى يتصور انطباق طرفيه مع انطباق ما بينهما؛ فالمساواة المختصة بالكمّ الشاملة لقسميه^١ هي التي قيل إنها اتّفاق في الكمية.

قوله: «و ما ليس كذا فلا مساواة فيه»: معناه أن ما لا يقبل الانطباق المذكور فلا مساواة فيه بالمعنى الحقيقي. ولما لم تكن القوة المحركة للجسم إلى الوسط وهي «الثقل»، والقوة المحركة له عن الوسط وهي «الخفة» مقابلين لهذا الانطباق، لا جرم لم يقبل المساواة بمعناها الحقيقي فبطل ظنٌّ من حكم بقبولهما لها.

قوله: «و هو ما لأجزائه اتصال مع ثبات»: يشير بذلك إلى الكمّ ذي الوضع. قوله: «و خرج منه من أنواع المتصل «الزمان» داخلا فيما لا وضع له الذي ليس كذا»: معناه أن الكمّ ذا الوضع يدخل فيه كلّ أنواع الكمّ المتصل ما عدا الزمان، فيبقى تحت ما لا وضع له وهو ما ليس لأجزائه اتصال مع ثبات الزمان والعدد الذي هو الكمّ المنفصل.

قوله: «إذ ثلاثة المتصلات تجتمع»: يريد أن الخط والسطح والجسم التعليمي يجتمع في الجسم الطبيعي ومن شأن الضدين أن لا يجتمعا^٢ في موضوع واحد.

قوله: «و الزمان لا يتعاقبها على موضوعها، فإن موضوعه الحركة»: فاعلم أنه لما بين أن المتصلات القارة لا تتضادّ في أنفسها، بينَ بعد ذلك أنها لا تتضادّ المتصل الغير القار وهو «الزمان». وإنما لم تضاده لأنّ من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد، و موضوعُ الزمان هو «الحركة» و موضوع المتصلات القارة هو الجسم الطبيعي.

قوله: «و المنفصلات كلّ نوع أقل موجوداً في الأكثر فلا مضادة»: فاعلم أنه لما بين عدم التضاد في المتصلات، شرع في بيان عدم التضاد في المنفصلات: و حكمُ الضدين أن لا يتقوم أحدهما بالآخر، لكن العدد الأكثر يتقوم بالأقل لوجوده فيه فلا يتضادان. و هذا الاستدلال لا يتمشى على رأي من يرى أن كلّ واحد من الأعداد فهو نوع واحد لا يتقوم

بنوع آخر منه؛ فإن العشرة لو تقوّمت بخمسة وخمسة، لما كان تقوّمها بذلك أولى من تقوّمها من ستة وأربعة أو من سبعة وثلاثة أو من ثمانية واثنين. والماهية إذا تقوّمت من أمور و تحصّلت ذاتها منها فلا يمكن أن تتقوم تلك الماهية بعينها من غير تلك الأمور. فالأجود أن يبيّن عدم مضادة العدد الأكثر للعدد الأقل بأنّه ليس بينهما غاية الخلاف، إذ لا ينتهي الأكثر إلى حدّ لا يتصور المزيد عليه.

قوله: «بل الفرد هو العدم المقابل للزوج فليس بذات وأخذت في حدّ الضدين»؛ يريد أن «الزوج» هو الذي يصح انقسامه بمتساويين، و «الفرد» هو^١ ما لا يصح انقسامه بهما؛ فليس الفرد من حيث هو فرد بذاتٍ، بل الذات هو العدد الذي هو موضوع الزوجية و الفردية، وكلامنا في العدد من حيث اتّصافه بهما. وإذا كانت الفردية التي هي عبارة عن عدم الانقسام بمتساويين جزءاً من العدد الفرد من حيث هو كذلك، وجب أن يكون العدد الفرد من حيث إنّه فردٌ عديمياً أيضاً، إذ كلّ ما يتقوم^٢ بالعدمي فهو عدمي، والعدمي ليس بذات، فالفرد ليس بذات فلا يكون مضاداً للزوج؛ إذ المأخوذ في حدّ الضدين أنّهما ذاتان متعاقبان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف.

قوله: «ثم الفرد يتقوم بالزوج، كما قال الشيخ المبرّز؛ وعنى أن العدميات في مفهومها تتقوم بالوجوديات»؛ فاعلم أنّه أشار بالشيخ المبرّز إلى الرئيس أبي علي بن سينا^٣، فإنّه حكم بأن الفردية يتقوم بالزوجية و خالفه فيه صاحب البصائر، ابن سهلان^٤، قائلاً: إنّ موضوع الفردية و إن تقوّم بموضوع الزوجية إلّا أن الفردية إمّا عدم الزوجية على ما هو الحق، أو ضدّها - كما قد يتوهّم - والشيء لا يتقوم بضدّه أو عدمه.

وقد خالف بعضهم في تقوّم الفرد بالزوج، كونه^٥ فهم منه وجود العدد الزوج في العدد الفرد، فعارضه بوجود الفرد في الزوج أيضاً، وزعم أنّه ليس تقوّم أحدهما بالآخر أولى من

١. س: - هو.

٢. س، آس ١: يقوم. نسخة «آس ١» از اول شرح تا اینجا با خط جدیدتری کتابت شده است و چند کلمه از اول و آخر «قال ...» آورده شده است و تمام متن نقل نشده است اما تحریر اصلی که از اینجا موجود است تمامی متن

٣. الشفاء، المقولات، المقالة ٤، الفصل ٢، ص ١٤٠.

تلويحات را دارد.

٤. البصائر النصيرية، ص ١١٦. ٥. مج ٢ (نسخه بدل): كأنه.

العكس. والمصنّف ردّ على صاحب البصائر وغيره في ذلك وبيّن أن مراد الشيخ الرئيس من تقوّم الفرد بالزوج أن الفرد لما كان عديمًا كما مرّ، فهو لا يحصل مفهومه في الذهن إلاّ بحصول مفهوم الوجودي^١ الذي ذلك العدمي عدمه فيه، كما أن من لا يفهم البصر لا يفهم العمى الذي هو عدمه؛ فمفهوم الوجودي جزء من مفهوم العدمي فهو متقوم به في الذهن لا في الخارج.

وإذا كان متقومًا به فلا يكون ضده لأنّ أحد الضدين لا يتقوم بالآخر. قوله: «و المتصلات لا تضاد المنفصلات للاجتماع»: فاعلم أنّ بعد ما بيّن أنّ المتصلات في أنفسها لا تضادّ، وأنّ المنفصلات في أنفسها لا تضادّ، بيّن أنّ المتصلات و المنفصلات لا يحصل بينهما تضادّ، لأنّ الجسميّة الموضوعيّة للكم المتصل هي بعينها حال موضوعيّتها له، تكون موضوعيّة للكم المنفصل إذا كانت متعددة فقد اجتمعا في موضوع واحد. قوله: «و أمّا من غيرها فلا مضادة»: يريد أنّ الكميات كما أنّه لا يضاد بعضها بعضاً، كذلك ليست بمضادة لما هو من غير مقولة الكمّ. و بيانه بصحة الاجتماع أيضاً، و لوضوحه، لم يذكره.

قوله: «فالأولان كميّات في كميات»: يشير إلى أنّ الانحناء والاستقامة على تقدير أنّ يكون بينهما تضادّ فلا يدلّ ذلك على أنّ في الكميات تضادّ، إذ هما من باب الكميّات وإن كان موضوعهما من باب الكمّ؛ فلو كان بينهما تضادّ - وإن كان فيه نزاع لا حاجة إلى ذكره - لما لزم من ذلك أن يكون بين موضوعهما وهو الكمّ تضادّ^٢.

قوله: «و هذه ليس بينها غاية الخلاف»: يشير إلى الأقلية والأكثرية والأصغرية والأكبرية.

قوله: «و تختلف بالإضافات»: يريد أنّ هذه تختلف بالإضافة فقد يكون الشيء الواحد صغيراً باعتبار كبيراً باعتبار، وكذا في القليل والكثير؛ فلو تضادّا لاجتمع الضدان. وعند التحقيق فهذه كميات مع إضافة لا مجرد كميات.

و صاحب الكتاب تكلم بعد تسليم أنّها كميات فقط، على وجه المسامحة والنزول. وما

ذكره من حال المقدارين للأكبر والأصغر المتعاقبين على مادة واحدة بالتخلخل والتكاثف، فقد سلّم وقوع التضاد بينهما إذا لم يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف؛ أمّا مع اشتراط ذلك فلا يتضادّان إذ لا ينتهي المقدار في الكبر إلى حد لا يتصور ما هو أكبر منه، وبين الصغير وما هو أكبر منه من المنافاة أكثر ممّا بينه وبينه منها؛ هذا لو صحّ التخلخل والتكاثف بالمعنى المذكور وفيه بحث سيأتي.

[في الكيف]

قال: والذي يُعقل غير متعلّق لنفسه بهذه الأشياء من قبول التجزي ونحوه هي «الكيفية»؛ وهي «هيئة قارّة لا يحوج تصوّرها^١ إلى أمر خارج عنها وموضوعها»، ولا اعتبار ما ليس بواجب فيها من التجزئة والترتيب ونحوهما.

أقول: قوله: «لنفسه»: احترز بذلك عمّا يقبل التجزي والمساواة وما معهما بالعرض لا بالذات. و «الكيفية» من حيث هي «هيئة» امتازت عن الجوهر، ومن حيث هي «قارّة» امتازت عن الحركة، ومن حيث «لا يحوج تصوّرها إلى أمر خارج عنها وموضوعها» امتازت عن الإضافة، وبباقى ما ذكر في تعريفها امتازت عن الكمّ.

[في أقسام الكيف]

قال: فمنه، كمالات، واستعدادات:

[١] والأولى^٢، محسوسة وغير محسوسة:

و أولاهما، منه^٣ الثابت، كحمرة الورد وملوحة ماء البحر ويسمى «كيفيات انفعالية»؛ ومنه^٤ الغير الثابت، كحمرة الخجل ويسمى «انفعالات»؛ وثانيهما منه الثابت، كعلم العليم^٥ وحلم الحليم ويسمى «ملكات». ولا يشترط في الملكة الوجود بالفعل بل القدرة على الإحضار متى شاء من غير تفكير؛ ومنه ما لا يثبت

٣. مج ١: منها.

٢. مج ١: نالأولى.

١. آس ١: تصوّره.

٥. ك: كعلم العليم؛ سائر نسخهها: كالعلم.

٤. آس ١: منها.

كمريض المصباح ويسمى^١ «حالاً».

[٢] والاستعدادات: [١] منها ما للمحسوسات وما لغيرها.

[٢] ومنها ما للامتناع كالصلابة المتأبّية عن قبول الانفصال، والمصباحية لا

الصحة ويسمى «قوة طبيعية».

[٣] وما للقبول كاللين والمراضية ويسمى «لا قوة طبيعية».

ومن الكيف ما يختصّ بالكمّ كاستقامة الخط.

أقول: لما عرّف «الكيف» شرع في أقسامه وهي أربعة:

الأول، الانفعاليات والانفعالات.

الثاني، الملكة والحال.

الثالث، القوة واللاقوة.

الرابع، ما يختص بالكميات.

ووجه الحصر - على^٢ ما هو مطابق لما في الكتاب - أن الكيفيات إمّا أن لا تكون عارضة

للكميات، أو تكون؛ فإن لم تكن فهي إمّا كمالات، أو استعدادات لكمالات؛

والكمالات إمّا محسوسة أو غير محسوسة؛ فالمحسوسة هي الانفعاليات والانفعالات؛

وغير المحسوسة هي الحال والملكة.

وأما الاستعدادات فهي القوة واللاقوة.

وأما العارضة للكميات فهي المختصة بها.

والمراد بـ«الكمال» هاهنا نهاية استعدادٍ ما.

والانفعاليات هي الكيفيات المحسوسة إن كانت ثابتة، كحمرة الورد وملوحة ماء البحر.

والانفعالات هي الكيفيات المحسوسة إن لم تكن ثابتة، كحمرة الخجل. وليس

«الثبات» و«عدم الثبات» منوعاً، فلهذا جعلت الانفعاليات والانفعالات قسماً واحداً.

وقيل: إنّما سمّيت بذلك لانفعال الحواس عنها أولاً. واحترز بـ«أولاً» عن الحركات و

العدد وغيرهما^٣ من التي ليست من المحسوسات الأول. وليس من شأن أهل التحقيق

١. مج ١، ك: سمي.

٢. ت: - على.

٣. آس ١: غيرها.

البحث عن أسباب الاشتقاقات وتضييع الوقت به.

و غير المحسوسة فهي «الملكة» إن كانت ثابتة، و «الحال» إن لم تكن. و المراد بـ«الثابت» في هذا القسم و الذي^١ قبله هو البطيء الزوال. و المراد بـ«ما ليس بالثابت»^٢ فيهما هو السريع الزوال. مثال الملكة العلم و حلم الحليم؛ و مثال الحال مرض المصباح^٣ لسرعة زواله.

و ليس الملكة و الحال بنوعين، إذ الثبات و عدمه لا ينوعان. و لا يشترط في الملكة^٤ «من غير تفكر منه و لا روية»، كما في الأخلاق و العادات المتمكنة.

و ربّما قيل على هذا إن الملكة تكون حينئذ استعداداً للكمال و أنتم جعلتموها من أقسام الكمالات لا من أقسام الاستعدادات.

و يمكن أن يجاب بأنّها و إن كانت في نفسها استعداداً إلا أنّها غاية من الغايات التي يتوجّه نحوها؛ فإن مراد العالم من التحصيل في هذا العالم ملكة العلم لا حصول صورة صورة؛ فهي و إن كانت استعداداً لكمالات فهي كمالات في أنفسها.

و مرض المصباح المتمثل به، لا يجوز أن يؤخذ بمعنى عدم الصحة عمّا من شأنه أن يكون صحيحاً، إذ العدم لا يدخل تحت مقولة، بل يؤخذ معنى وجودياً هو هيئة في النفس يصدر بها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة.

قوله: «و الاستعدادات منها ما للمحسوسات و ما لغيرها»: فاعلم أنّ الاستعداد لغير المحسوسات يدخل فيه الملكة - كما عرفت - فهي قد تكون كمالاً باعتبار، و استعداداً باعتبار، كالقدرة على استحضار العلم فإنّها^٥ غاية مطلوبة في نفسها، و معدّة إعداداً شديداً لحصول العلم بالفعل.

و من الملكات ما هي كمالات و ليست باستعدادات لكمالات غيرها، كعلوم العقول المفارقة التي لا يجوز عليها التغيّر كما ستعرف.

١. آس ١: ما. ٢. ت: بالثابتة؛ آس ١: بثابت. ٣. آس ١: الصباح.

٤. آس ١، مج ٢: + وجود تلك الكيفية بالفعل بل القدرة على إحضارها متى شاء صاحب تلك الملكة.

٥. آس ١: فإنّه.

و الفرق بين «المصحاحية» و «الصحة»، أن «المصحاحية» هي الاستعداد الشديد لقبول الصحة؛ و «الصحة» هي التي حصل الاستعداد لقبولها بالفعل؛ و عليه يقاس الفرق بين «المراضية» و «المرض».

فـ «القوة» هي الاستعداد نحو اللانفعال، و «اللاقوة» هي الاستعداد نحو الإنفعال. و عبر في الكتاب عن اللانفعال بـ «الامتناع»، و عن الإنفعال بـ «القبول».

و الكيفيات المختصة بالكميات:

منها، ما يختص بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء.
و منها، ما يختص بالكم المنفصل كالزوجية والفردية.

و الكيفيات المحسوسة:

منها، الملموسات و المبصرات و المسموعات و المذوقات و المشمومات:
فمن «الملموسات»، الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و اللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة و الجفاف و البلة و الثقل و الخفة.
و من المبصرات، الألوان و الأضواء.
و من المسموعات، الصوت و الحرف.
و من المذوقات، المرارة و الحرافة و الملوحة و العفوصة و الحموضة و القبض و الدسومة و الحلاوة و التفاهة.
و من المشمومات، الرائحة الطيبة و المُنْتِنَة. و تحت كلّ واحد منهما أرايح كثيرة لا أسماء لها.

و أمّا الكيفيات الغير المحسوسة:

فمنها، العلم و القدرة و الخلق و اللذة و الألم و الفرح و الحزن و الحقد.

وأما الكيفيات الاستعدادية:

فكالصلابة واللين والمصباحية والمراضية، وقد ذكرت في الكتاب.

وأما الكيفيات المختصة بالكميات:

فمنها، الأشكال والزوايا بأسرها، إذ الزاوية لو كانت كمية بالذات لما بطلت بالتضعيف، والقائمة^١ منها إذا ضوعفت بطلت. ولو لم تكن كمياً بالعرض لما وصفت بالصغر والكبر أصلاً؛ ومن المعلوم أنها ليست بجوهر ولا حركة ولا إضافة، فهي كيفية في كمية. وتنقسم الكيفيات إلى أقسام لا تدخل تحت الحصر.

[وجه حصر المقولات في الخمسة]

قال: ولما كان المحمول عليه^٢ «الوجود»: إما موجوداً لا في موضوع وهو «الجوهر»؛ وإما موجوداً فيه: إما غير قارٍ الذات بالحركة، أو قارٍها الذي لا يُعقل إلا مع الغير وهو «المضاف». والقارٍ الغير الإضافي إما أن يوجب لذاته التجزي والنسبة وهي «الكمية»، أو لا يوجب لذاته^٣ ذاك وهو^٤ «الكيف»؛ فأنحصرت الأُمّهات من المقولات في خمسة^٥.

أقول: هذا الحصر في الخمسة قد سبق منه ذكره، وإنما أعاد مرة ثانية لأنه حيث ذكره أولاً، ذكر في أثناثة عدة مباحث تتعلق بكل واحد من هذه، فأعاده مجرداً، لكون الذهن ربما^٦ لا يكاد يضبطه عند تخلّل تلك الأبحاث المنشعبة فيه. فقوله^٧: «ولما كان المحمول عليه الوجود»: فيه إشعار أن مورد القسمة هو الموجود الذي وجوده زائد على ماهيته ليخرج الواجب الوجود لذاته عن أن يكون واحداً من الخمسة المذكورة. ووجه الإشعار بذلك أن الوجود الذي هو نفس الماهية، لا يحمل عليها؛

٣. آس ١: - لذاته.

٢. ت: علة.

١. س: القائم.

٤. آس ١: هي.

٥. از اول كتاب تا اينجا نسخه «آس ١»، فاقد عبارات متن است و فقط اول و آخر عبارات متن در آن آمده است.

٧. آس ١: وقوله.

٦. آس ١: - ربما.

إذ الشيء لا يحمل على نفسه كما عرفت. و لا ينتقض ذلك بقولنا: «البارئ موجود» أو «الواجب الوجود لذاته موجود»، فإنما^١ صحّ ذلك لكوننا لم نتصور ذاته تعالى و تقدّس إلّا بالسلوب و الإضافات^٢ فليست موضوعة في أمثال هذه القضايا من حيث هي ماهيته المخصوصة بل من حيث إنّها شيءٌ ما موصوف بأمر سلبية وإضافيّة كما سيأتي؛ و لو تصوّرنا تلك الماهية كما هي لما كنّا نحمل الوجود عليها و لا يتأتّى لنا ذلك.

و قوله: «إمّا غير قار الذات كالحركة»: يجب أن يفهم منه «غير قار الذات لذاته» و إلّا لدخل الزمان الذي هو أحد أقسام الكمّ فيه و ليس كذا كما عرفت. و قد يتوهم من ظاهر هذه العبارة أنّ ما ليس بقارّ الذات تدخل تحته^٣ الحركة و غيرها لكون كاف التشبيه الملحق بـ«الحركة»، يدل على ما تشبه الحركة ممّا ليس بقارّ الذات هو غير الحركة؛ إذ الشيء لا يشبه بنفسه و المشابهة لا يقال إلّا فيما بين^٤ شيئين فصاعداً؛ و قد عرفت أنّ ما ليس بقارّ الذات هو الحركة لا غير.

[أيضاً، في بيان وجوه حصر أمّهات المقولات في الخمسة]

قال: سؤال: و ما يدريك لعل أحد الأقسام ينقسم أيضاً.

جواب: القسمة حاصرة بالنفي والإثبات؛ و ما ينقسم تقع أقسامه تحته.

و أمّا باقي ما أخذ من المقولات، كـ«الأين» و عُرّف بأنّه عبارة عن «كون الجوهر في المكان»، و «متى» الذي هو عبارة عن «كون الجوهر في الزمان» و خصّ اسم السؤالين بجوابيهما^٥، و «الملك» و «الجدة» الذي هو عبارة عن «كون الجوهر في محيطٍ بأكمله أو بعضه^٦ منتقلٍ بنقله كالتقمّص و التختّم»، و «الوضع» و هو «هيئة تحصل من نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض نسبةً مختلفةً بالجهات»، و «أن يفعل» و هو «تأثير الجوهر في غيره تأثيراً غير قار»، و «أن ينفع» و هو «تأثير الجوهر عن غيره غير قار تأثُّره^٧».

٣. آس ١: تحت.

٦. آس ١: ببعضه.

٢. آس ١: بالإضافة.

٥. ت: بجوابيهما.

١. آس ١: إنّما.

٤. آس ١: -بين.

٧. آس ٢: غيره تأثراً غير قار.

وفي الحقيقة متى وأين والملك والوضع لا يُعقل إلا وأن يُعقل الإضافة قبلها؛ فإنه إذا كان الجسم في المكان لم يحصل^١ له هيئة إلا الإضافة إليه وهي إضافة خاصة، وكونه فيه ليس وجوداً له بل وجود إضافة؛ فإذا كانت^٢ الإضافة ذاتية للكل، وكل ذاتي عام^٣ إما جنس أو جزء جنس، فالإضافة تعم هذه الأشياء، فليست بأجناس عامة.

و «الفعل» و «الانفعال» حركة تضاف تارة إلى الفاعل، وأخرى^٤ إلى القابل؛ فبنفس^٥ الإضافة ما استحققت المقولية.

سؤال: خالفت المعلم الأول والجمهور^٦؟

جواب: أما المقولات، فليست مأخوذة عن المعلم^٧ بل عن شخص فيثاغوري يقال له أرخوطس وليس له برهان على الحصر في العشرة؛ والبرهان هو الذي نتبع^٨.

أقول: لما بين أن الأسماء من المقولات وهي التي يدخل تحتها جميع الموجودات الممكنة هي الخمسة المذكورة، وهي «الجوهر» و «الحركة» و «الإضافة» و «الكم» و «الكيف»، تكلم على ذلك من ثلاثة أوجه وأجاب عن كل واحد منها: الوجه الأول، أنه كما جاز انقسام الموجود إلى الجوهر والعرض وانقسام العرض إلى قار وغير قار، كذلك حتى حصلت الخمسة، فلم لا يجوز انقسام أحد هذه الخمسة إلى قسمين أيضاً حتى تكون الأسماء المذكورة ستة أو أكثر على حسب تفريع الانقسام. وجوابه أن القسمة المترددة بين النفي والإثبات دلت على الحصر في الخمسة المذكورة. فالأقسام التي تنقسم إليها الواحد من هذه أو الأكثر ليست بقادحة في الحصر. إذ ليست بخارجة عن الخمسة المنحصرة المذكورة^٩ بل مندرجة تحتها، فيكون أحد الخمسة صادقاً عليها لا بد.

١. ك، ت، آس ١: ولم يحصل. ٢. ك: كانت؛ ساير نسخها: كان.

٣. ك: عام. ٤. مج ٢: تارة. ٥. ك: فنفس.

٦. آس ٢: خالف المعلم الجمهور؛ مج ١، ت: خالفت المعلم والجمهور.

٧. آس ٢، ٢: + الأول. ٨. مج ١: وهو الذي يتبع. ٩. ت، س: - المذكورة.

فإن قيل: إذا كان كذا، فلم لم يقتصر على التقسيم إلى الجوهر والعرض فقط؟ إذ كلما عدا ذلك داخل فيه.

قلت: لو اقتصر على ذلك لكفى، وقد اقتصر عليه في بعض كتبه^١ وصرح بالاكْتفاء به في بعضها.

واعلم أنه لا يضر الحصر عدم دخول الأمور الاعتبارية فيها كالوحدة والشيئية والإمكان وما يجري مجرى هذه من أمور سيأتي.

الوجه الثاني، أن الأجناس العالية لجميع الموجودات الممكنة على ما هو المشهور في جميع الكتب السابقة على كتب صاحب التلويحات عشرة، وهذا منافٍ للتقسيم المذكور في هذا الكتاب. وهذه العشرة تسمى بـ«المقولات» وهي الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والأين، والمتى، والوضع، والجدة وتسمى بالملك وبمقولة «له» أيضاً، وأن يفعل، وأن ينفع. والتقسيم المخمس^٢ الذي في هذا الكتاب يشتمل على الأربعة الأول منها فقط، وعلى خامس ليس من جملة العشرة وهو الحركة. و«الكون» المذكور في تعريف الأين والمتى والملك، لا يريدون به مجرد الإضافة، بل يريدون به^٣ الهيئة الحاصلة للجسم بسبب النسب المذكورة.

وقوله: «وخص اسم السؤالين بجوابيهما»: يريد أن «أين» سؤال عن الكون في المكان، و«متى» سؤال عن الكون في الزمان؛ فسُمي الكون في المكان بـ«أين» وهو سؤال عنه وُسُمي الكون في الزمان بـ«متى» وهو سؤال عنه تخصيصاً لاسم السؤال بجوابه على^٤ طريق التجوز.

وقد أجاب في الكتاب بأن المقولات المذكورة ليست بخارجة عن الخمسة:

[ألف] - أما الأربعة الأول فظاهر:

[١] وأما الأربعة التي بعدها فداخله تحت «الإضافة»، فإنها عند التحقيق لا تعقل إلا بعد تعقل الإضافة، فإن الأكوان المذكورة إن كان كل واحد منها إضافة مخصوصة، والإضافة المخصوصة لا يتعقل إلا بتعقل^٥ مطلق الإضافة، وجب أن يكون تعقل الإضافة متقدماً على تعقل هذه الأكوان.

٣. س: - يريدون به.

٢. ت. آس: ١: الخمس.

١. حكمة الإشراق. ص ٦١.

٥. مج ٢: لا يعقل إلا بعد تعقل.

٤. ت. آس: ١: عن.

[٢] ولو كان «الكون» هو الوجود لكان إذا انتقل الجوهر من مكان إلى مكان أو من زمان إلى آخر، وجب أن تحصل له وجودات^١ كثيرة وهو محال.

[٣] ولأنا نعلم أن كون الجسم في المكان أو في الزمان مثلاً ليس عبارة عن وجوده في ذلك الزمان و المكان، بل هو عبارة عن وجود إضافة له إليه.

و على كل التقادير، فلا يتصور هذه الأربع إلا و الإضافة ذاتية لها أعم منها، و كل ذاتي أعم إما جنس أو جزء جنس، فالإضافة إما جنس لهذه الأربعة أو جزء جنس منها، و على كلي التقديرين لا تكون هذه المقولات الأربع أجناساً عاليةً وجعلوها من الأجناس العالية هذا خلف.

[ب] - وأما الإثنان الأخيران وهما أن يفعل و أن ينفع، فداخلان تحت الحركة، كما ذكر في الكتاب.

واعلم أن الأكوان المذكورة إما أن تكون مجهولة، أو معلومة:
فإن كانت مجهولة فليست أجناساً إذ الجنس ذاتي و الذاتي لا يجهل.
وإن كانت معلومة، فإما نفس الإضافة، أو غيرها:
فإن كانت نفسها فهي المقولة.

وإن كانت غير الإضافة:

فإن تقوّمت بالإضافة وهي أعم منها، فالإضافة هي المقولة أيضاً.

وإن لم تتقوّم بها مع أنها هيئة قارّة و ليس بكمّ، فهي كيفية لا مقولات زائدة.

الوجه الثالث، أن المعلم الأول أرسطاطاليس الذي هو القدوة في العلوم الحكيمة مع جمهور الحكماء، اتفقوا على أن الأجناس العالية للموجودات الممكنة كلّها هي هذه العشرة المذكورة، فكيف يمكن مخالفة هؤلاء المحققين؟

و أجاب بأنّ المقولات العشرة لم تؤخذ عن المعلم الأول، بل عن شخص فيثاغوري يقال له أرخوطس و هذا الشخص لم يدع انحصارها في العشرة و لا وجد له برهان على حصرها في هذا العدد. و العلوم الحقيقية لا يُقلّد فيها أحد بل لا يُعتمد فيها إلا على البرهان

الموجب لليقين. وإذا قام البرهان على أمرٍ فلو خالف في ذلك الأمر كلُّ خلقٍ الله تعالى لما كانت مخالفتهم قاذحةً فيه.

قال: سؤال: ما تعرّضت لدخول الأشدّ والأضعف في كل من المقولات؟

جواب: لكثرة المغالطات فيه؛ فترى شخصاً يقول: «لا أشدّ في الكم» ثم يعترف بأن خطأ أطول من خطٍ أو أعظم؛ وتعلم أنّ «الطول» و «العظم» ليسا بمقدارين زائدين على الخطّ، بل أخذ «الخطّ» على أنّه عبارة عن «الطول» فحسب. ثم يقول: إنّهُ ليس «أشدّ خطيّة» لأنّ هذا اللفظ لا يطلق، بل «أشدّ طولاً»، و يُطلق أنّ مقدار هذا الخط أكبر؛ وسلّم أنّه نفس المقدار و يعتمد على أنّ حدّاً^١ الخطيّة يعمّهما^٢؛ وكذلك يعمّ حدّ البياض الأشدّ فيه^٣ والأضعف.

سؤال: للأشديّة^٤ حدّ تقف عنده.

جواب: فمن يسلم قد و قد، و يسلم أنّ العدد لا يشتدّ لأنّه لا يقال: كذا أشدّ عدديّةً، ثم يقول^٥: «عدّد كذا أكثر من عدد كذا» و^٦ «الكثرة» و «العدد» واحد؛ و يعتمد كثيراً على إطلاق الألفاظ؛ و يأخذ الحيوانية في حدّها الحساسيّة و المتحرّكية، ثم الذي له حاستان و تحريكٌ ضعيفٌ لا بدّ و أن يساوي ذا الحواسّ التامّة و التحريكات القويّة، و المبدأ الأقوى في ذلك، و ليس كذا؛ و يأخذ الجوهر أنّه لا شدة فيه؛ و يسلم كثيراً أنّ المفارقات المستغنية عن المحلّ أصلاً أتمّ قواماً و تجوهرأ من الصور المنطبعة؛ مع أنّ الحكماء المتقدّمين قاطبةً على أنّ جواهر^٧ هذا العالم كظّل للعالم الأعلى، كيف ساواها في الجوهرية؟ و في الأكثر يقتصر على مجازيّ الإطلاقات و لست^٨ أجب هذا.

سؤال: الأولويّة والأشديّة تقال فيما بين ضدّين.

جواب: الوجود الواجبي والعليّ أتمّ من الوجود^٩ المعلولي وأشدّ، إذ لا أعني

٣. مج ١: منه.

٦. ت: إذ.

٩. مج ١: + و.

٢. مج ١: يعمها.

٥. مج ١: + إن.

٨. ك: فليست.

١. مج ٢: - حدّ.

٤. مج ١: الأشدية.

٧. مج ١: الجواهر.

بالشدة «القدرة على الممانعة» ونحوها، بل أنه أتم وأكمل، ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا^١ ضدية ولا سلوك.

[في ما قيل في الأشدية والأضعفية في الكم المتصل]

أقول: يجب أن تعلم أن «الشدة» هي كمالية في نفس الماهية، و «الضعف» هو نقص فيها. وهذه الكمالية يدل عليها في اللغات بحرف المبالغة كالأحر والأطول. وموضوعها الأصلي في اللغة العربية هو القوة على الممانعة، ومنه نقل إلى هذا المعنى.

ومن زعم أن الشيء إذا اشتد فتغيره ليس بعارض وإلا لم يكن الاشتداد في نفس الحرارة والسوادية مثلاً، وإذا^٢ لم يكن بعارض فهو بفصل، أخطأ؛ فإن السواد ما تغير بل محله تغير بتوارد أشخاص من السواد عليه. وليس الفارق بين تلك الأشخاص هو الفصل بحيث يكون السواد الشديد نوعاً، والضعيف نوعاً آخر على ما هو المشهور؛ فإن^٣ جواب ما هو لا يتغير بالشدة والضعف.

وليس إذا لم يكن الامتياز بالفصل وجب أن يكون بالعرضي الخارج، بل ثم قسم ثالث هو الكمالية والنقص. وليست «الكمالية» خارجية، إذ ليس في الأعيان كمالية وسواد بل طبيعة واحدة متحدة، فيكون هذا الشيء أشد أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل الكمال في نفس السواد غير زائد عليه.

وإذا قيل: إن الشيء الفلاني اشتد، فليس المعنى به أن ذاتاً واحدة تبقى بعينها وتشتد، بل تبطل عند الاشتداد وتحصل ذات أخرى؛ وكذا في جانب الضعف.

ثم كيف يتصور ذلك وهي عند اشتدادها لا بد من انضمام أمر آخر إليها؛ فإن لم تكن سواداً فليست الشدة في نفس السواد، وإن كان المنضم سواداً فقد اجتمع سوادان في محل واحد من غير فارق بينهما أصلاً وذلك محال أيضاً؛ ومع هذا فلا يكون السواد الواحد اشتد؛ والماهية العقلية تعم ذوات أشخاصها التامة والناقصة.

و به تندفع معارضة من يقول: إن ذات كل شيء واحدة؛ فإن كانت واحداً من الزائد و

الناقص و المتوسط فليس الآخر من هذه الثلاثة هو نفسه بل نوع مخالف له. إذ المنازع يقول: ليس الحقيقة النوعية واحداً من الثلاثة بل هي الجامع^١ للكل، كما أن الإنسانية ليس نفس زيد و^٢ خالد ولا الذكر ولا الأنثى، بل ما يعم الجميع؛ والكمال والنقصان المطلق وإن أخذ في الأذهان اعتباراً خارجياً فإذا أضيف إلى السواد أو^٣ المقدار مثلاً، يكون بنفس السوادية والمقدارية لا بخارج. وكيف يتأتى أن يكون فصل الشيء المميز له عما عداه هو بعينه طبيعة الجنس أو المقوم لها؟

و هذه النكت^٤ يجب أن تتحققها ليسهل عليك معرفة هذا الفصل و مقاصد صاحب الكتاب فيه.

و إذا عرفت هذا، فاعلم أنه قد جرت عادة القوم عند ذكر المقولات أن يذكروا ما منها تقبل الشدة والضعف، وما منها لا تقبلهما.

و الذي يراه صاحب الكتاب أن جميع المقولات قابلة للشدة والضعف، و المشهور أن الجوهر والكم وبعض الكيف - وهو المختص بالكميات منها - غير قابل لذلك.

و قد ذكر المصنف أن الذي يتنابها عدم قبول هذه الشدة^٥ والضعف هو من المغالطات^٦. و قد تكلم أولاً فيما ذكره في الكم، و ثانياً فيما ذكره في الجوهر. و بين أنهم ناقضوا أنفسهم في المعنى وإن لم يصرحوا به في اللفظ:

[١ - في أن الكم يقبل الأشدية والأضعفية]

ففي الكم مع تصميمهم أنه لا أشد فيه ولا أضعف، اعترفوا أنه يقال في المتصل منه أن «خط كذا أطول من خط كذا أو أقصر، أو أعظم منه أو أصغر» ولا معنى لشدة إلا طوله و عظمه، و لا لضعفه إلا قصره و صغره. و ليس ذلك الطول و العظم إلا كمالية في نفس ماهية الخط. و قد عرفت أنا لانعني بالشدة إلا الكمالية المذكورة. و كما أن اشتداد السواد بنفس

٣. س. مع ٢: و.
٦. مع ٢: المغالطات.

٢. آس ١: - زيد و.
٥. ت. مع ٢: للشدة.

١. س: جامع.
٤. آس ١: الثلاث.

السواد لا بأمر زائد عليه، فكذلك اشتداد الخط الذي هو عبارة عن الطول فحسب، ليس بأمر زائد على الطولية بل هو زيادة في نفس المقدار الخطي الذي لا يؤخذ في مفهومه شيء غير الطولية فقط. و المغالطة لفظية، فإنهم لما وجدوا أنه لا يجوز أن يقال «خط كذا أشد خطية من خط كذا» من حيث اللغة، حكموا بعدم قبول الخط للشدة من حيث المعنى الذي هو تمامية الذات، تعويلاً منهم على أن هذا اللفظ لا يطلق عرفاً فلا يكون معناه حاصلاً في نفس الأمر.

و هو قياس فاسد؛ فإنه^١ وإن لم يطلق أنه أشد خطية في العرف، فإنه يطلق في العرف أن «خط كذا أشد طولاً من خط كذا» و مفهوم «الطول» هو مفهوم «الخط»، فالشدة في الطول هي^٢ الشدة في الخط. و كذا يطلق أن مقدار هذا الخط أكثر من مقدار ذلك الخط، مع أن المطلق لهذا اللفظ يسلم أن الخط نفس المقدار، وأن كونه أكبر من مقدار آخر هو المفهوم من الشدة بالمعنى المذكور. و على ذلك يقاس حال الضعف. فهذا بيان تناقض كلامهم فيما ادّعوه من عدم قبول الكم المتصل للشدة والضعف.

وأما الحجة التي اعتمدوا عليها في هذا المعنى، فهي أن حد الخطية يعم الخط الطويل و القصير فليس خطية أحدهما أشد من خطية الآخر.

و الجواب، أنه لو دلّ على أن الكم لا يقبل الشدة والضعف لدلّ أيضاً على أن الكيف لا يقبلهما؛ لأنه كما أن الطويل و القصير حد الخطية فيهما^٣ واحد، كذلك «الشديد» و «الضعيف» من البياض حد البياضية فيهما^٤ واحد، وكما لم يدل ذلك في الكيف على عدم قبول الشدة والضعف - باعتراف هذا القائل - فكذلك لا يدل على عدم قبول^٥ الكم لهما؛ و أنت تعرف أن الماهية العقلية تعم ذوات أشخاصها التامة والناقصة والمتوسطة، فلهذا كان حدّها عامّاً لتلك الأشخاص.

و قد فرّق بعضهم بين^٦ الزيادة في الماهية التي تسمى شدة، و بين الزيادة فيها التي لا يطلق عليها ذلك، أن الزيادة التي هي الشدة لها حد تقف عنده؛ والتي ليس كذا لا تقف عند

٣. س، آس ١: فهما.

٢. مج ٢: هو.

١. ت: - فإنه.

٥. ت: - الشدة والضعف باعتراف هذا القائل فكذلك لا يدل على عدم قبول.

٤. س، آس ١: فهما.

٦. س: - بين.

حد لا يمكن الزيادة عليه؛ أمّا الأول فكالسواد والبياض والحمرة، وأمّا الثاني فكالطول^١ والكثرة فإنّ الطول لا ينتهي إلى حدّ لا يمكن تصوّر ما هو أطول منه؛ وأمّا السواد وما يجري مجراه ينتهي إلى ما لا يتصور ما هو أشدّ منه في السوادية؛ ولهذا حكم بقبول الكيف للشدة والضعف، وحكم في الكمّ بعدم قبولهما^٢ وهذا^٣ هو المراد بقوله: «للأشدية حد تقف عنده»، وأجاب بأنّا لانسلم أنّ الكيفيات تنتهي في الشدة إلى ما لا يمكن الزيادة عليه في نفس الأمر، وإن كان الذي في الوجود منه متناهياً عند حدّ ليس في الوجود ما هو أزيد^٤ منه^٥؛ وكذا الطول والكثرة من غير فرق. وعلى تقدير تسليمنا أنّ من الزيادات في نفس الماهية ما تقف عند حدّ، فلا يلزم من ذلك أنّ الكمّ لا يقبل الاشتداد والتنقّص مع قبول الكيف إياهما؛ لأنّ المفهوم من الشدة على التفسير المتقدم^٦ ذكره، يكون منقسماً حينئذ إلى قسمين: إلى ما تقف الشدة فيه عند حدّ كالكيفيات، وإلى ما لا تقف فيه^٧ عنده كالكمّ. وبهذا يظهر معنى قوله: «فمن يسلم قد و قد» أي إنّ الوقوف عند حدّ غير مسلم. ومن يسلمه بقبول الأشدية «قد» تقف عند حدّ و «قد» لا تقف. وإلى هاهنا آخر كلامه في الكمّ المتصل.

وأما الكمّ المنفصل فقد تناقض كلامهم فيه أيضاً، فإنّهم حكموا بأنّه لا يشتد لأنّه لا يقال: «كذا أشدّ عدديّة من كذا»؛ ثمّ اعترفوا بأنّه يصحّ أن يقال: «عدد كذا أكثر من عدد كذا»، والكثرة والعدد واحد؛ فالزيادة في الكثرة المدلول عليها بحرف المبالغة هي بعينها الزيادة في العدد بنفس العددية، لا بأمر زائد عليها، كالحال في الكيفيات التي تشتد وتضعف من غير فرق إلّا في إطلاق الألفاظ بحسب العرف وهي لا يعتمد عليها في المباحث الحقيقية.

وما قيل في عموم الحدّ وفي أنّ لزيادة^٨ الكيف حدّاً تقف عنده يتأتّى إirاده في هذا الموضع.

و جوابه هاهنا كجوابه هناك.

ولوضوح هذه المقايسة لم يورد ذلك في العدد إيراداً ثانياً.

فقد اتّضح أن الكمّ يوجد منه الشديد والضعيف، كالكيف سواء كان متصلاً أو منفصلاً.

١. س: فكالطول.	٢. آس ١، مج ٢: قبولها.	٣. س، مج ٢: فهذا.
٤. ت: زائد.	٥. س: عليه.	٦. س: المقدم.
٧. س: - فيه.	٨. آس ١: الزيادة.	

[٢- في أن الجوهر يقبل الأشدية والأضعفية]

وأما الجوهر، فالذي يدل على قبوله الأشد والأضعف ويُبطل منَعهم من ذلك، وجوهٌ ثلاثة:

أحدها، أن الحيوان حدّوه بأنّه جسمٌ ذو نفس حسّاس متحرك بالإرادة، فـ«الحساسية» و«المتحركة» مأخوذتان^١ في حدّه؛ ولا شك أن الذي له من الحواس الخمس حاستان فقط و تحريكه ضعيف، كالديد، أضعف من الذي حواسه كاملة و تحريكه قويّ كالإنسان؛ و النفس التي هي أقوى على التحريك و الإحساس أتم و أكمل من النفس التي هي أضعف عليه؛ و لو كان الجوهر لا تقبل الشدة و الضعف، لساوى ذو الحواس الناقصة و التحريك الضعيف ما هو كامل الحواس قويّ التحريك، و لكانت النفس التي هي المبدأ الأقوى للحسّ و الحركة مساويةً للنفس التي هي المبدأ الأضعف في ذلك؛ و ليس الأمر كذا، إذ هو مكابرة البديهة^٢.

و حدّ الجوهرية و الحيوانية و إن كان متساوياً في الدودة و الإنسان و غيرهما، فليس عمومهما لهما و تساويه^٣ فيهما بقادح في كون بعضها أشد حيوانية من البعض سواء جاز في العرف هاهنا إطلاق لفظة الأشدّ أو لم يجز كما عرفت.

و ثانيها^٤، أنّهم مع حكمهم بأنّ الجوهر لا شدة فيه، سلّموا أنّ المفارقات المستغنية عن المحل أصلاً، كالعقول و النفوس، أتمّ قواماً و تجوهرأً من الصور المنطبعة في المواد الجسمانية، و من الصور المنطبعة في الذهن المأخوذة من الجواهر الخارجية، فإنّ هذه الصور عند القائلين بأنّه لا شدة في الجواهر^٥ هي جواهر أيضاً لصدق ما عرّف به الجوهر - و هو كونها «إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع» - عليها و في ذلك تناقض ظاهر.

و هذا وجه جدلي لا برهاني؛ لأنّ صاحب الكتاب عنده إنّ الصور المنطبعة في المواد المأخوذة في الذهن من الجواهر هي أعراض لا جواهر كما علمت.

و ثالثها، أنّ الحكماء المتقدمين مثل أنباذقلس و افلاطن و من تقدّمهما حكموا بأنّ

١. ت، آس ١: مأخوذان. ٢. آس ١: البديهة.

٣. آس ١: غيرها فليس عمومها لها متساوية. ٤. آس ١: ثانيهما.

٥. آس ١: الجوهر.

جواهر هذا العالم الأدنى كظّل لجواهر العالم الأعلى و أرادوا بذلك أنّها معلولة لها، إذ المعلول كظّل لما هو علته، و العلة جوهرية أقدم من جوهرية المعلول، و ليس التقدم بالوجود إذ هو اعتباري - كما ستعلم^١ - فتقدم العلة على المعلول بماهيتها، و الجوهرية إشارة إلى كمالية في القوام و الاستقلال^٢، و جوهرية المعلول مستفادة من جوهرية العلة، فكيف تساويها في الجوهرية؟ بل لابد وأن تكون جوهرية العلة أتمّ من جوهرية المعلول، و لا معنى للشدة إلّا ذلك. فبعض الجواهر أشدّ جوهريةً من بعض من جهة المعنى، سواء أطلقت لفظة «أشدّ» عليه أو لم تطلق، إذ لا يعتمد على مجاري الإطلاقات العرفية، في المباحث العقلية.

و لما بيّن ذلك أورد على نفسه سؤالاً و هو أنّ «الألوية» و «الأشدية»، لا تقال إلّا فيما بين ضدّين كالسواد و البياض و الحرارة و البرودة، و الجوهر لا ضد له - كما عرفت - فلا يقال إنّ منه ما هو أولى، و لا أنّ منه ما هو أشدّ.

و أجاب بأنّهم قد سلّموا أنّ الوجود الواجبي و العلّي أتمّ من الوجود المعلولي و أشدّ، لأنّ وجود واجب الوجود لذاته هو غير قائم بماهية - كما ستعلم - بل الوجود له كالماهية لغيره؛ و أمّا وجودات الممكنات المعلولة فهي زائدة^٣ في الذهن على ماهياتها فليست مستقلة بقوامها؛ و ما يستقل بقوامه فهو لا محالة أتمّ في نفسه ممّا لا يكون كذلك؛ و كذا كلّ وجود علّي^٤ سواء كان واجباً لذاته أو لم يكن فهو أتمّ من وجود معلوله - كما سبق - فهو أشدّ إذ^٥ لا يراد به «الشدة» فيما نحن فيه ما هذا اللفظ موضوع له في أصل الوضع و هو القدرة على الممانعة و نحو ذلك كالصلابة و غيرها، بل المراد به «الأشدّ» أنّه أتمّ و أكمل في ماهيته^٦ من ماهية أخرى^٧، و بالأضعف ما هو أنقص في ماهيته من ماهية غيره. و مع هذا فليس الوجود الواجبي و العلّي ضدّين لمقابلتهما^٨ و هما الوجود الممكني و المعلولي، لأنّ الوجود الواجبي و الممكني و كذا العلّي و المعلولي لا يتعاقبان على موضوع واحد، و إذا كانا كذا فليسا بضدّين - كما مرّ - أمّا الأوّل فلأنّ الوجود الواجبي لا موضوع له أصلاً، و أمّا الثاني

٣. ت: زيادة.

٦. آس ١: ماهية.

٢. مع ٢: فالاستقلال.

٥. س: فهو إذا اشتدّ.

٨. آس ١: لمقابلتهما.

١. در مبحث اعتبارات عقلي.

٤. ت: عالي.

٧. مع ٢: الأخرى.

فلأن الماهية التي هي موضوع الوجود العلّي غير الماهية التي هي موضوع الوجود المعلولي لاستحالة كون الشيء علة و معلولاً من حيثية واحدة؛ إذ مراده بالمعلولي ما هو معلولي لذلك العلّي لا لغيره. وكذا لو بدلنا «الموضوع» بـ«المحل» كما عرفت وإن لم يذكره في الكتاب هاهنا. فإذن قد صدق «الأشدّ» و «الأضعف» على ماهيتين ليس إحداهما ضدّاً للآخرى ولا سلوك من إحداهما إلى الأخرى، فبطل السؤال المذكور.

قال:

ضابطٌ - [في أنّ الجسم التعليمي عرض]

و ما وراء «الجوهر» من هذه الأعداد العوالي «أعراض»؛ و تبدّل هي أو من نوعها أو من ^١جنسها على محلّ والحقيقة كما هي غير متغيّر ^٢فيها جواب ما هو، و رأيت الشمعة يتغيّر لونها وشكلها وأبعادها وهي هي، و مجموع الأعراض عرض؛ فالجسم التعليمي عرض؛ و المقدار عرفت عرضيته بالتخلخل والتكاثف.

أقول: قد عرفت أنّ ما وراء الجوهر، هو الحركة والإضافة والكمّ والكيف. وقوله: «من هذه الأعداد العوالي»: و لم يقل: «من هذه الأجناس العوالي» كما هو المشهور، لأنّها عنده ليست بأجناس أو لم يثبت جنسيتها.

وقوله: «و تبدّل هي»: هي كما تبدّل الحركة بالكيف. وقوله: «أو من نوعها»: هو كما يتبدّل السواد بسواد آخر، إمّا أشدّ منه أو أضعف أو مساوٍ ^٣.

وقوله: «أو جنسها»: هو كما يتبدّل السواد بالبياض الداخلين تحت جنس اللون. قوله: «و الحقيقة كما هي»: يريد حقيقة المحل، إذ لو كان متقوماً بما يحلّه، لما بقي بحاله عند التبدل، فالمحل إذن موضوع، فما يحلّه ^٤عرض.

قوله: «و مجموع الأعراض عرض فالجسم التعليمي عرض»: يريد أنّه لما ثبت عرضية كلّ واحد من الأبعاد الثلاثة - وهي الطول والعرض والعمق - وجب أن يكون مجموع هذه

٣. س: مساوي.

٢. ك: متغيرة.

١. مج ١، مج ٢ - من.

٤. مج ٢: + فيه.

الأعراض وهو الجسم التعليمي عرضاً، إذ لا يتقوم الجوهر بمجموع أعراض. قوله: «والمقدار عرفت عرضيته بالتخلخل والتكاثف»: معناه أن التخلخل والتكاثف هو زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة ولا انفصالها - كما عرفت - فتلك المادة تتوارد عليها المقادير المختلفة وهي هي بحالها، فلا تفتقر تلك المادة إلى ما تحلها من المقادير؛ فالمادة^١ موضوع والمقادير الحالة فيها أعراض.

قال:

رمز عرشي - [نقد و توضيح في معنى الامتداد]

الجرم العيني لا يتقوم بمقدار ما وامتداد ما كلي، فإنه لا يكون إلا في الذهن، فكيف يُقَوَّم العيني؟ ولا يتصور أن يقال في الجرم «امتداد» حاصل هو جوهر، و آخر^٢ عرض، فإن^٣ «الامتداد» طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو، فلا يكون^٤ منه جوهر وعرض.

ثم إن الامتداد الجوهرى موجود في كل جسم وجزئه^٥، وما في الكل أكثر مما في الجزء^٦؛ وكذا إذا تخلخل الجسم، إن بقي الامتداد الجوهرى كما كان، وهو مقدار لا شك فيه^٧، فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقداره، الصورة الجرمية وهو محال؛ وإن زاد، فحصل منه شيء آخر وهو كم بذاته؛ فإذا المقدار واحد في الجسم وهو عرض؛ وللجسم^٨ جزء ثابت جوهرى هو الهولى، و آخر عرض متجدد يتجدد^٩ به أعداد^{١٠} الأجسام مع بقاء الحقائق النوعية؛ فليس الجسم محض الجوهر.

ولما برهن على أن لا هولى دون مقدار، فيكون مقداره ما يلزمها على سبيل البديل كالوحدة والكثرة؛ وليس من شرط ما لا يتحقق الشيء^{١١} دونه أن يقوم وجوده؛

٣. ك: لأن؛ سائر نسخهها: فإن.

٥. ت، آس ١، آس ٢: جزؤه؛ ك: جزءه.

٧. ت، آس ١، آس ٢: فيه.

١٠. مج ١: الأعداد.

٢. ك: + هو.

٤. ك: فلا يكون؛ سائر نسخهها: لا يكون.

٦. مج ١، مج ٢، آس ٢: مما للجزء.

٩. ك: - يتجدد.

٨. مج ٢: فللجسم.

و اعتبر بزوايا المثلث. فليس الامتداد صورةً جوهرية - كما ظن الجمهور - وإن
سُميت صورةً فلا بأس.

أقول: «الرمز» هو الإشارة بالشفيتين والحاجب من غير تصريح باللفظ. واستعير هاهنا
لكون ما يتضمنه هذا الكلام يظهر منه لمن يتأمله فساد كثير من مشهورات المتأخرين وإن
لم يصرح بها فيه وسأذكرها في أثناء شرحه.

و وجه مناسبة هذا الكلام لهذا الموضع أنه لما بين أن الامتدادات الثلاثة التي هي الطول
والعرض والعمق أعراض، وأن الجسم التعليمي^١ الذي هو مجموع هذه الثلاثة عرض،
استشعر بأن ينقض ذلك بالامتداد الاتصالي الذي هو الصورة الجسمية فإنه في المشهور
جوهر لتقوم الجسم الذي هو^٢ جوهر به و مقوم الجوهر جوهر. فذكر هذا الكلام ليكون
جواباً عن هذا النقض الوارد^٣ وتبين^٤ في ضمن ذلك عدة فوائد أنبه عليها.

وقد احتج على أنه ليس في الجسم امتداد جوهرى بوجوه ثلاثة:
أحدها: إنه لو تقوّم الجسم الموجود في الأعيان بامتداد جوهرى، لكان ذلك الامتداد إما
كلياً أو جزئياً:

لا جائز أن يكون كلياً لأن الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الأعيان، وما لا وجود
له في الأعيان لا يتقوم به ما هو موجود فيها. فالجزم^٥ العيني لا يتقوم بالامتداد الكلي. و
الكلي هاهنا يريد به «الكلي العقلي»، لا «الطبيعي»، إذ الطبيعي موجود في الأعيان، فلو كان
مراداً لما صحّ الحكم بأنه لا يوجد في الأعيان.

ولا جائز أن يكون جزئياً لأنه إن كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره،
لم يكن في الجسم امتداد جوهرى، وإن كان في الجسم امتداد عرضي وآخر جوهرى فذلك
محال لأن الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو. ولو كان بعض
جزئياته جوهرًا وبعضها عرضاً لكان جواب ما هو مختلفاً فيه والتالي باطل فالمقدم مثله؛
فإذن ليس بعضه جوهرًا وبعضه عرضاً، بل إما أن يكون الكل جوهرًا وإما أن يكون الكل
عرضاً. ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي.

٣. ت: النقض لو أُورِد.

٢. آس ١: - هو.

١. آس ١: - التعليمي.

٥. آس ١: والجزم.

٤. س: - تبين.

و ثانيها: لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان موجوداً في كلّ الجسم و جزئه - سواء كان ذلك الجزء حاصلاً بالفعل أو بالقوة والفرض - و^١ من المعلوم أنّ الامتداد الذي في كلّ الجسم أكبر من الامتداد الذي في جزئه الفعلي أو^٢ الفرضي، فذلك الامتداد إذن قابل للتجزئة بمعنى أن يفرض فيه شيء غير شيء لذاته، وكلّ كذا فهو كمّ لذاته، وكلّ كمّ لذاته فهو عرض، فالامتداد الجوهري عرض؛ هذا خلف.

و ثالثها: لو كان الامتداد الجوهري حاصلاً في الجسم لكان إذا تخلخل الجسم بمعنى زيادة مقداره من غير انضياف^٣ مادة إليه، فلا يخلو إما أن يبقى الامتداد الجوهري عند التخلخل، كما كان قبل التخلخل، أو لا يبقى:

[١] فإن بقي مع أنّه مقدارٌ لا شك فالقدر^٤ الزائد مقداره بالتخلخل ليس فيه الصورة الجرمية؛ إذ لو كانت فيه وفي القدر الذي قبل الزيادة التخلخلية مع أنّها في ذلك القدر كما كانت قبل التخلخل، لكانت الصورة التي هي الامتداد قد زادت في ذلك الجسم المتخلخل و التقدير بقاؤها كما كانت؛ هذا خلف.

[٢] وإن لم يبق ذلك الامتداد الجوهري كما كان، ومن المعلوم أنّه ليس بأنقص فهو إذن أزيد؛ فالامتداد الجوهري كمّ لذاته فهو عرض. فالجوهر عرض؛ وهو خلف أيضاً. فثبت بكلّ واحد من هذه الوجوه أنّ المقدار واحد في الجسم أي ليس بعض أفراده جوهرًا و البعض عرضاً. ولما ثبت عرضية بعض أفراده فيما مضى، وجب أن يكون كلّ عرضاً.

و إذا كان عرضاً فإمّا أن يكون كلّ ماهية الجسم، أو بعضها^٥ خارجاً عنها؛ لا جائز أن يكون كلّها وإلا لكان الجسم عرضاً.

و لا جائز أن يكون خارجاً عنها وإلا لم يكن تعقّل الجسم متوقفاً على تعقل الامتداد؛ فهو إذن داخل فيها جزء منها؛ وإذا كان جزءاً من الجسم وجب أن يكون للجسم جزء آخر؛ وذلك الجزء الآخر لابدّ و أن يكون جوهرًا، إذ لو كان عرضاً لكان المجموع المركب منه و من الامتداد الذي هو عرض عرضاً أيضاً، فكان الجسم عرضاً^٦ وهو ظاهر البطلان، فلا بد و

١. آس ١: و.

٢. آس ١: ت. و.

٣. س: انضمام.

٤. مج ٢: فالمقدار.

٥. ت. مج ٢: + أو.

٦. آس ١: - أيضاً فكان الجسم عرضاً.

أن يكون جوهرًا قابلاً لذلك الامتداد ثابتاً عند تبدل آحاد الامتدادات وهذا الجزء الثابت الجوهري هو الذي نسميه «الهيولى»، وأمّا الجزء الآخر الذي هو الامتداد فهو متجدد يتجدد به أعداد الأجسام، كالشمعة التي تتبدل آحاد أبعادها عند كونها على شكل فجعلت على غيره مع أن هيولاها ثابتة في الأحوال كلّها؛ وكذا حقيقتها النوعية وهي كونها شمعاً أو طيناً أو خشباً أو غير ذلك لا تتبدل بتبدل آحاد تلك الامتدادات فليس الجسم محض الجواهر، بل هو مجموع جواهر وعرض: أمّا الجواهر فهو الهيولى، وأمّا العرض فهو الامتداد المقوّم.

واعلم أنّه في حكمة الإشراق^١ قرّر أن الجسم هو المقدار القائم بنفسه. وأنكر وجود الهيولى المذكورة للجسم؛ فإنّهم زعموا أنّها موجود فحسب، تقبل المقادير والصور وليس له^٢ في نفسه تخصّص إلاّ بالصور. فإذا حقّق حاله لم يكن شيئاً موجوداً لأنّ كونه موجوداً أمر اعتباري، وكونه جوهرًا عبارة عن سلب الموضوع فهو عديمي وليس له وراء ذلك تخصّص لا في الخارج ولا في العقل.

وقد يظنّ في ظاهر الأمر أنّ بين كلاميه في هذا الكتاب وفي كتاب حكمة الإشراق تناقضاً وليس كذا؛ فإنّ مراده بالمقدار والامتداد هاهنا غير مراده به هناك ويتحقّق ذلك بأنّ الشمعة مثلاً^٣، إذا تبدّل عليها الطول والعرض والعمق ففيها أمر ثابت وأمر متغير، فالثابت هو الذي لا يزداد ولا ينقص عند تبدّل أشكال ذلك الجسم فإنّه ينقص من العرض بإزاء ما يزيد^٤ في الطول وبالعكس، فليس في المجموع زيادة ولا نقصان؛ والمتغيّر هو ذهاب المقادير في الجهات فإنّ عينا بالامتداد والمقدار الأوّل فليس ذلك عرضياً للجسم بل هو نفس الجسم وهو جواهر لا عرض؛ وإنّ عينا باللفظين المذكورين الثاني فهو عرض في المقدار الذي بالمعنى الأوّل، ومجموعهما هو الجسم، والجواهر منهما هو الهيولى، على مصطلح كتاب التلويحات، وذلك الامتداد الجوهري^٥ هو الجسم على مصطلح حكمة الإشراق^٦ وهو الذي تسمّى هيولى بالنسبة إلى الهيئات المتبدّلة عليه والأنواع المركّبة الحاصلة منه؛ وقد يسمّى بالنسبة إلى الحال «محلّاً» وبالنسبة إلى الأنواع المتحصلة منه «هيولى».

٣. حكمة الإشراق، ص ٧٥.

٢. س: - له.

١. حكمة الإشراق، ص ٨٠.

٦. حكمة الإشراق، ص ٨٠.

٥. آس ١: الجواهر.

٤. مج ٢: يزداد.

وبهذا يتبين أن لا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم هناك، وتركيبه هاهنا، وبين حكمه بعرضية الامتداد هاهنا وجوهريته هناك، لأنّ ذلك الجسم و الامتداد غير هذا الجسم و الامتداد. فتوهم المناقضة إنّما هو من اشتراك اللفظ.

و ما يقال من أنّ^١ الأجسام اشتركت في الجسميّة و اختلفت في المقادير، فلا يكون المقدار نفسها ولا جزءاً منها، فهو إذن خارج عنها.

قد أجاب عنه^٢ بما معناها أنّ اشتراكها في الجسميّة هو اشتراكها في نفس المقداريّة المشتركة بين المقدار الكبير والصغير، واختلافها في المقادير هو اختلافها في خصوصيّات الكبير والصغير. وكما أنّ التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار، فكذلك إذا بدّل لفظ «المقدار» بـ«الجسم» و لفظ «التفاوت بالصغر و الكبير» بـ«التفاوت في المقادير»؛ ويرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف.

وبيانهم لعرضية المقادير من طريق توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد إذا تكاثف وتخلخل، إنّما يلزم لو لم يقل إنّ الجسم نفس المقدار القابل للامتدادات الثلاثة؛ أمّا على تقدير أنّ الجسم هو المقدار لا غير لا يتصور التخلخل و التكاثف بمعنى زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة، ولا انفصالها، فإنّ المقدار على هذا التقدير هو الجسم و هو المادة فزيادته هو زيادتهما و نقصانه هو نقصانهما، فلا يصدق التخلخل و التكاثف إلّا بمعنى تبديد أجزاء الجسم واجتماعها، و تخلخل الجسم اللطيف بينها، و انفصاله عنها و حينئذٍ لا تتم هذه الطريقة.

و على هذا فمقادير العالم لا يزداد ولا ينقص أصلاً. واحتجاجهم على التخلخل و التكاثف بأنّ القارورة التي تُمَصّ فتُكَبّ على الماء فيدخلها الماء، وقبل المَصّ ما كان ليدخلها، والخلاّ ممّتنع، فليس إلّا لتخلخل^٣ ما بقي بعد المَصّ؛ ثم عود ذلك الباقي إلى مقداره الأوّل عند الكبّ، فيدخل الماء لضرورة عدم الخلاّ؛ فيه وهنٌ^٤ ظاهر؛ فإنّ عند دخول الماء بعد المَصّ لا يمكن الحكم بأنّه ما خرج شيء من

٢. اشكال و پاسخ در حکمة الإشراق، ص ٧٦ آمده است.

٤. س: وهي.

١. س: -أنّ.

٣. آس ١: التخلخل.

الهواء^١.

و زعم المصنّف في بعض كتبه^٢ أنّه قد شوهد عند الكبّ الحباب الدالّ على خروج الهواء . بل يخرجّه دخول الماء من منفذ يبقى له ولا سبيل لنا إلى الحكم بأنّ الماصّ لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ حتى يلزم التخلخل ، وذكر أنّه قد جرت^٣ رشح بعض الأدهان من الزجاج فلا يمنع مثل ذلك من^٤ الهواء الذي هو أطف من الدّهْن.

و ربما احتجوا^٥ على زيادة الامتداد و^٦ المقدار على الجسم بأنّه يقال جسم ممتدّ و متقدر و الشّيء لا يُحمّل على نفسه.

و جوابه أنّ هذه إطلاقات عرفية و تجوّزات لا تبني الحقائق العلمية عليها و هذا مثل «بُعد بعيد» و «جسم جسيم»، فإنّ إطلاق أمثال هذه لا يدل على أنّ البُعدية في البُعد مثلاً شيء زائد عليه. و قد يقال إنّ الجسم ممتدّ بمعنى أنّ له امتداداً خاصاً في جهة متعيّنة و الممتدّ بهذا المعنى زائد عليه كما عرفت فلا يتوجه الإشكال.

و قوله: «و لمّا برهن على^٧ أنّ لا هيولى دون مقدار فيكون مقدار ما يلزمها^٨ على سبيل البدل كالوحدة و الكثرة»: يريد بـ«الهيولى» ها هنا ما أراد بـ«الجسم» في حكمة الإشراق^٩ و بـ«المقدار» ذهاب الامتدادات في الجهات على سياق ما تقدم و كما أنّ كلّ ماهية لا بدّ و أنّ يكون إمّا واحدة أو كثيرة و إنّ لم تكن الوحدة و لا^{١٠} الكثرة لازمة لها، فكذا الهيولى و المقدار بالمعنيين المذكورين.

و قوله: «و ليس من شرط ما لا يتحقّق الشّيء دونه أن يقوم وجوده؛ و اعتبر بزوايا المثلث^{١١}»: معناه أنّ من زعم أنّ الامتداد صورة في الجسم احتجّ بأنّه مقوم لوجود محله^{١٢}، بدليل أنّ المحل لا يوجد بدونه و كلّ ما قوّم^{١٣} وجود محله فهو صورة جوهرية فيه، فالامتداد صورة جوهرية مقومة لماهية الجسم و لوجود هيولاه.

١. حكمة الإشراق، ص ٧٧.	٢. همان، ص ٧٨.	٣. ت: جرّب.
٤. س: في.	٥. احتجاج و پاسخ آن در حكمة الإشراق، ص ٧٩ آمده است.	
٦. آس ١: - الامتداد و.	٧. آس ١: - على.	٨. آس ١: يلزمه.
٩. حكمة الإشراق، ص ٨٠.	١٠. آس ١، مج ٢: كذا.	١١. آس ١: الثلاث.
١٢. س: لوجوده و محله.	١٣. مج ٢: يقوم.	

و الخلل في هذه الحجة إنما هي في المقدمة القائلة إن «ما لا يتحقق الشيء بدونه فهو مقوم لوجود ذلك الشيء»، فإن ذلك غير لازم، ألا ترى أن الزوايا الثلاث لا يوجد المثلث بدونها مع أنها ليست بمقومة لوجوده، بل لازمة لماهيته متأخرة عنها و كذا الزوجية اللازمة^١ للأربعة، إلا أنه لم يتمثل بها لكونها اعتبارية.

وقوله: «وإن سميت صورة فلا بأس»: يريد أن هذا الامتداد ليس بصورة، بمعنى أنه موجود في محل مقوم لوجود ذلك المحل، بل هو في محل مستغن عنه، فيكون عرضاً لا صورة بذلك المعنى، فإن سمي صورة بمعنى آخر بحيث يكون من الأعراض ما تسمى صورة، ومنها ما لا تسمى، لم يضر ذلك في المباحث الحقيقية إذ لا مشاحة في الألفاظ.

[في بيان عرضية الكم المنفصل و هو العدد]

قال: والعدد أيضاً قد يختلف في ماء، فيتحد ويتكثر و حقيقته محفوظة والحد واحد.

والعدد له خواص و مراتب و أنى يكون للعدم ذلك؟ فبطل كلام من زعم أنها أمور معدومة.

أقول: لما بين عرضية الكم المتصل، شرع في بيان عرضية الكم المنفصل و هو العدد. و استدلل على عرضيته بأنه موجود في محل مقوم دونه، و كل كذا عرض، فالعدد عرض. أما أنه موجود في محل فهو ظاهر؛ وأما أن ذلك المحل مقوم دون العدد، فلأن العدد يزول عنه و هو باق بحاله، و لو كان مقوماً به لما بقي بعد زوال مقومه. و إنما قلنا إن العدد يزول و محله باق لما نشاهد من أن الماء مثلاً إذا كان منفصلاً كان متعدداً، فإذا اتصل بعد تعدده، صار واحداً فالتعدد زال عن الماء مع بقاء حقيقة الماء محفوظة بحالها.

وقوله: «والحد واحد»: يريد أن حد الماء في حالتي اتحاده و تعدده لم يتغير من حيث هو ماء.

لا يقال: قد زعم بعضهم أن الأعداد أمور عدمية وإذا كانت عدمية لم تكن عرضاً، إذ العرض من أقسام الموجود، فالموجود أعم منه؛ وإذا كذب الأعم كذب الأخص، فمع احتمال عدميتها لم تثبت عرضيتها في إثبات أن العدد عرض إلى إثبات أنه موجود، وكذا كل ما يدعى عرضيته.

لأننا نجيب بأن العدد له خواص ومراتب مبيّنة^١ في علم الأرثماطقي ومن^٢ ذلك التمامية والناقضية والزوجيه والفردية ومناسبات كثيرة، وكل ما هو كذا فليس بعدم محض وهذا هو معنى قوله: «وأنى يكون للعدم ذلك»: وكيف تكون الأعداد عدمية مع امتياز كل نوع من أنواع العدد بخاصية ومرتبة ليست بموجودة لغير ذلك من أنواعه، فبطل دعوى عدميتها فتم دليل عرضيتها.

قال: وليست الخمسة جزءاً مقوّمًا لحقيقة العشرة؛ لأننا نعقلها^٣ شيئاً واحداً دون النظر إليها.

أقول: لو كان العدد يتقوم بما فيه من الأعداد، لما كنّا نتصور ذلك العدد مع عدم تصور الأعداد التي قيل إنها مقوّمه له لاستحالة تصور الشيء بدون تصور ذاتياته، أللهم إلا أن يكون ذلك الشيء غير متصور بماهيته وحقيقته، بل بشيء من خواصه ولوازمه، لكن أنواع العدد ليست كذا، فإننا نتصور العشرة مثلاً بحقيقتها لا^٤ بل لازم من لوازمها أو خاصّة من خواصّها؛ ومع هذا ففي حال^٥ تصوّرّها كذلك، لا يخطر ببالنا ما فيها من الأعداد التي ندّعي تقوّمها بها، كالخمس والخمسة، والستة والأربعة، والسبعة والثلاثة، والثمانية والاثني^٦؛ والتالي باطل فالمقدم مثله. وفي كلام المصنّف تنبيه على أن المتصور هو حقيقة العشرة لا شيء من عرضياتها.

وقوله: «لأننا نعقلها شيئاً واحداً دون النظر إليها»: يريد أن العشرة ليست كثرة و^٧ لا وحدة^٨ فيها باعتبار، بل العشرة لها وحدة ما وباعتبارها، لها لوازم وخواص، وكذا كل نوع من العدد ونحن نتعلّق حقيقة العشرة من حيث إنها شيء واحد دون النظر إلى الخمسة التي

٣. آس ١: العشرة لانعقلها.

٢. س: ففي.

١. س: مثبتة.

٦. س: الاثنان.

٥. ت، س: - حال.

٤. ت: - لا.

٨. س، آس ١: كثيرة ... واحدة.

٧. س: - و.

يتوهم أنها مقومة للعشرة بل تقوّمه بما فيه من الأعداد^١.
واعلم أنه لو تقوّم نوع من العدد بما فيه من أنواع الأعداد، لما كان تقوّمه بنوعين منها بأولى من تقوّمه بنوعين آخرين، بل من ثلاثة أو أزيد كتقوّم العشرة من السبعة و ثلاثة، أو ستة وأربعة، أو خمسة و ثلاثة واثنين^٢، وهذا يتضاعف فيما زاد على العشرة من الأعداد. والشيء إذا تقوّم ذاته بأمور فلا تتقوّم بماعداها وهذا الوجه لم يذكره في الكتاب؛ وعدم تقوّم العدد بما فيه من الأعداد هو المعنيّ بما نقل عن أرسطاطاليس: لا تحسبن الستة، ثلاثة و ثلاثة، بل ستة مرّة واحدة.

قال: سؤال: العدد ضد الواحد، فكيف يتقوّم به لآنه إذا تكثّر شيء بطلت وحدته.

جواب: بطلت وحدة كانت قبل التكثر، وحصلت آحاد مقومة.

أقول: تقرير هذا السؤال، أنّ العدد ضد الواحد و كلّ ما كان ضدّ الشيء فإنّه لا يتقوم بذلك الشيء، فالعدد لا يتقوم بالواحد، وقيل إنّه متقوم به؛ هذا خلف:
أمّا الدليل على صدق الصغرى، فلأنّ ما عرّف به الضدان صادق على الواحد والعدد، و كلّ شيئين صدق عليهما تعريف الضدين فهما ضدّان؛ فالواحد والكثير ضدّان. والضدان هاهنا يجب أن لا يشترط فيهما غاية الخلاف، إذ ليس الكثير والواحد كذلك ولا يتوهم أنّهما كذا. وإمّا قلنا إنّ تعريف الضدين صادق عليهما لأنهما أمران وجوديان لا يجتمعان في موضوع واحد من شأنهما التعاقب عليه:

أمّا أنّ العدد وجودي، فقد سبق.

و أمّا أنّ الواحد وجودي، فلأنّ السؤال مبنيّ على أنّه مقوّم العدد، و مقوّم الوجودي لا بد وأن يكون وجودياً. و أمّا عدم اجتماعهما في الموضوع الذي يتعاقبان عليه فهو المراد بقوله: «لآنه إذا تكثّر شيء بطلت وحدته».

و أمّا الكبرى، فبيّنة بذاتها وإليها أشار بقوله: «فكيف يتقوم به».

والجواب، منع الصغرى؛ فإنّ المتصل الواحد كالماء إذا انفصل، بطلت وحدته وحصلت

له آحاد مغايرة لتلك الوحدة هي المقومة له وليس كل ما بطل مع حصول شيء هو ضد لذلك الشيء؛ والوحدة التي كانت قبل التكثر^١ وإن بطلت عند التكثر إلا أنه حصل وحدات غيرها ولو كان ضداً^٢ لما اجتمع أمثالها مع الكثرة في موضوع واحد كالماء المذكور.

قال: والعشرة حقيقة نوعية واحدة ليست عشرة لنفسها، بل هي كثرة وعشرة

لغيرها.

أقول: إن الوحدة التي لكل نوع من أنواع العدد هي التي باعتبارها^٣ لوازم ذلك النوع وخواصه؛ وأما الكثرة فهي باعتبار غير اعتبار الوحدة لاستحالة أن يكون الشيء الواحد من الحيثية الواحدة واحداً وكثيراً. فالوحدة عارضة لحقيقة ذلك العدد النوعية، والكثرة ليست لنفس تلك الحقيقة بل لغيرها، إذ تلك الحقيقة واحدة في نفسها فكيف تكون من حيث هي تلك^٤ الحقيقة كثيرة أيضاً؛ وفي المشهور أنه ليس لأنواع العدد^٥ من حيث وحداتها و نوعياتها اسم، إنما يعبر عنها بل لازم من لوازمها كالعشرية والسبعية، وعند التأمل لانجد المعقول لنا إلا نفس العشرية مثلاً، لا أمراً مجهولاً تلحقه العشرية. ونعلم قطعاً أن العشرة من حيث عشريتها والسبعة من حيث سبعيتها، يصدق عليها أنها عدد وأنها نوع من أنواع العدد وهذا مما يجب أن ينبّه عليه.

[في عرضية الإضافة]

قال: والإضافة بين عرضيتها.

سؤال: قيل: إنها ليست بشيء.

جواب: لو كانت الأبوة نفس مفهوم الشخص الموصوف بها، كان^٦ أباً أبداً وليس كذا؛ ولو كانت سلبية أو عدمية كان سلبها أو عدمها عن محلها وجودياً فيه؛ والتالي باطل.

أقول: لما بين عرضية «الكم» تكلم بعد ذلك في عرضية الإضافة و تقرير السؤال

٣. آس: باعتبار.

٦. ك: لكان.

٢. س: هذا.

٥. ت: - العدد.

١. س: الكثرة.

٤. ت: من حيثية تلك.

المذكور عليه أن العرضية من أقسام «الشيء» و «الموجود»، فهما^١ أعمّ منها، فيصدقان عليها، فيصدق «كلّ عرضٍ شيءٍ» ويلزمه من باب عكس النقيض: «كلّما ليس بشيءٍ فليس بعرضٍ»، لكن «الإضافة» قيل إنّها ليست بشيءٍ فهي على تقدير صدق هذا القول ليس بعرض، فلا تصحّ عرضيتها إلا بعد صحّة أنّها موجود وشيءٌ.

و تقرير الجواب، أن الإضافة إمّا وجودية أو عدمية:

[١] فإن كان الأول، فإنّما أن يكون نفس مفهوم موضوعها، أو غيره:

فإن كانت نفسه فهو محال من وجهين:

أحدهما، أنّه يلزم أن يكون «الشيء» موضوعاً^٢ لنفسه و هو باطل و هذا الوجه لم يذكر في الكتاب و هو ظاهر.

و ثانيهما، أنّها لو كانت نفس الموصوف بها لكان متّصفاً بها مادامت ذاته موجودة و ليس كذا، فإنّ الأبوة لو أنّها نفس مفهوم الأب و هو الشخص الموصوف بها لكان ذلك الشخص أباً أبداً لكنّه ليس بأبٍ دائماً، بل الأبوة تعرض له بعد حين من زمان وجوده، فليست الأبوة نفس مفهوم ذات الأب و إن كانت وجودية، و هي غير نفس المفهوم من موضوعها، فهي عرض لا محالة و هو المطلوب. و لهذا لم يتعرّض في الكتاب لهذا القسم.

[٢] و إن كان الثاني و هو أنّها عدمية، فذلك محال؛ لأنّ سلب العدمي عن المحل أو عدمه عنه يلزمه وجود أمر في ذلك المحل، إذ لو^٣ لم يوجد فيه شيء لم يكن العدم قد سلّب عنه أو عُدِم، لأنّ رفع العدم يلزمه الوجود، إن كان في الذهن ففي الذهن و إن كان في الخارج ففي الخارج، لكن التالي باطل فإنّا نعلم قطعاً أنّه إذا سلّبت^٤ الأبوة عن ذات الأب لم يحصل في تلك الذات أمر وجودي لازم في الذهن أو في الخارج لذلك السلب.

و قوله: «كان سلّبتها أو عدمها عن محلّها وجودياً فيه»: كأنّه تساهل فيه إذ ليس سلّب السلب نفس الإثبات، بل مفهوم زائد يلزمه الإثبات، وكذا^٥ عدم العدم أو سلّبه ليس نفس الوجود بل يلزمه الوجود و يتعلّق بهذا الموضع مباحث مؤخّرة إلى القسطاس^٦.

٣. آس ١: أنّه.

٢. ت: أن الشيء موضوع.

١. ت: فهم: آس ١: فيها.

٦. س: فكذا.

٥. مج ٢: أن إذا سلّب.

٤. ت: -لو.

٧. مقصود مبحث اعتبارات عقلي است.

[في بيان معيار عرضية الأعراض العوالي]

قال: وهذا طريق في إثبات وجود^١ باقي العوالي؛ فالمعيار في^٢ عرضيتها^٣ تبدلها أو شيء منها أو زوالها وانحفاظ الموضوع^٤.

أقول: قوله: «باقي العوالي»: يريد به الأعراض العوالي إذ لا يتمشى هذا الطريق في الجواهر بل في الأعراض، فإنها لو لم تكن موجوداً زائداً على موضوعها لكانت إما نفس موضوعها الذي هو الجسم، أو أمراً عديمياً:

لا جائز أن تكون نفس موضوعها وإلا لكان أبداً متصفاً بها^٥ أو لم يتصور عدمها عنه لأن عدمها حينئذ يكون هو عدمه فلا يكون موجوداً وهي غير موجودة.

ولا جائز أن يكون أمراً عديمياً وإلا لزم من عدمها عن الجسم حصول أمر وجودي فيه كما سبق وهو محال.

وبعد ثبوت الأعراض العوالي وهي الحركة والإضافة والكم والكيف، تبين عرضيتها بالمعيار المذكور الشامل^٦ لها.

و «تبدلها» هو كتبدل الحركة بالكيف؛ و «تبدل شيء منها» هو كتبدل السواد بالبياض؛ و «زوالها» هو كعدم الحركة أو السواد عن الجسم من غير أن يعقبه في موضوعه شيء آخر.

[البرهان على عرضية الكيف المحسوس]

قال: والشكل واللون لو كان له قوام بنفسه إن لم يكن مشاراً إليه فليس هو؛ وإن أشير إليه من جميع الجهات، فله الأبعاد وشارك بها الأجسام و farkها في السوادية؛ فهي في الجسم وفرضت دونه؛ وإن أشير إليها لا من جميع الجهات فهي في مستقل بالجهة، فهو^٧ الجسم؛ وكانت مجردةً هذا محال.

أقول: هذا برهان على عرضية «الكيف المحسوس» سواء كان مختصاً بالكم كالشكل، أو لم يكن مختصاً به كاللون.

٣. مج ٢: والمعيار عرضيتها.

٦. آس ١: والشامل.

٢. مج ١: عن.

٥. س: به.

١. مج ٢: وجود.

٤. ك: المجموع.

٧. ت، مج ١، مج ٢: هو؛ آس ٢ (تصحیح شده): وهو.

وهاهنا سؤالان:

[السؤال الأول، أن هذا البرهان إنما يدل على عدم قوام الكيف المحسوس بنفسه؛ و ليس كلما لم يقيم بنفسه فهو عرض، فإن الصور جواهر، وهي لا تقوم بنفسها، فلم قلت إنه يدل على عرضية الكيف المذكور^١؟

والجواب أنه قد أبطل وجود الصور الجسمية، وببطلانها يتبين أن كل ما لم يقيم بنفسه ممّا من شأنه أن يحلّ في الجسم^٢ فهو عرض؛ وأيضاً، فإن على اصطلاح المتقدمين أن كل^٣ ما لا تقوم بنفسه فهو عرض^٤ وأن الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا غير.

السؤال الثاني، أن عرضية «الكيف» تتبين بالمعيار الذي سبق، فهل هذا وجه ثانٍ في البيان فقط، أو فيه فائدة زائدة؟

و جوابه، بل فيه فائدة زائدة وهي أن الكيف المحسوس وإن كان عرضاً لحلوله في المحل المستغني عنه في وقت، فإنه لا يجوز أن يفارق ذلك المحل و يقوم بنفسه في وقت آخر بحيث ينتقل من العرضية إلى الجوهرية، فإن المعيار السابق لا يدلّ على بطلان هذا، بل على مجرّد^٥ صدق العرضية عليه فقط.

و تقرير البرهان أنه لو كان للكيف المحسوس قوام بنفسه، لكان إما أن لا يقبل الإشارة الحسية أو يقبلها:

فإن قبلها، فإمّا من جميع الجهات، أو لا من جميعها، و الكل محال على تقدير قوامه بنفسه، فقوامه^٦ بنفسه محال وهو المطلوب.

أمّا بطلان كونه لا يقبل الإشارة الحسية، فلأننا لانعني بالشكل واللون إلا هذا الذي نحسّه ونشير إليه، فما لا يكون محسوساً ولا مشاراً إليه، فليس بشكل ولا لون، فإذا كان الشكل أو اللون قائمين بنفسيهما لم يكن الشكل شكلاً ولا اللون لوناً هذا خلف.

و هذا هو المراد بقوله: «إن لم يكن مشاراً إليه فليس هو»: أي ليس الشكل هو الشكل^٧ و لا اللون هو اللون.

١. س: المحسوس. ٢. ت: ممّا من شأنه أن يحلّ في الجسم.

٣. آس ١: - كل.

٤. ت: - وأيضاً فإن على اصطلاح المتقدمين أن كل ما لا تقوم بنفسه فهو عرض.

٥. س: + أن. ٦. س: وقوامه. ٧. ت: - هو الشكل.

و أمّا بطلان كونه يقبل الإشارة الحسية من جميع الجهات، فلأنّه لو كان كذلك لكان قابلاً للأبعاد الثلاثة - وهي الطول والعرض والعمق - فكان مشاركاً بهذه الأبعاد للأجسام، و مفارقاً لها في خصوصية كونه شكلاً أو لوناً كالمربعية والسوادية و ما يجري مجراهما، فيلزم أن تكون السوادية وكذا المربعية وغيرهما في جسمٍ حال كونها مفارقة للجسم وهو تناقضٌ بينٌ.

و أمّا بطلان كونه يقبل الإشارة الحسية ولكن لا من جميع الجهات بل من بعضها، فهذا يقتضي أن يكون إما سطحاً أو خطأً أو نقطةً، وإما في واحد من هذه الثلاثة؛ وعلى كلّ هذه التقادير يلزم أن يكون حاصلاً في جوهر مستقل بالجهة وذلك هو الجسم، وقد كان الفرض أنّها مجردة عن الجسم مفارقة له هذا خلف.

و هذا البرهان لا يتمشى إلا في الكيفيات المحسوسة لا في ما سواها كـ«الحال» و «الملكة» و «القوة» و «اللاقوة».

[في أن الصور و الأعراض لا تنتقل]

و من هذا يُعلم أن الصور لا تنتقل، وكذا الأعراض؛ لأنّها لدى المفارقة تستقلّ بالحركة والجهات، فلها أبعادٌ ثلاثة؛ إذ ستّة الجهات مستدعيةٌ لثلاثة الأبعاد، فهي مع الجسمية، ووضعت^١ مفارقةً لها فهو ممتنع.

و أيضاً، أنّ مفارقتها لمحلٍ غير آن حلولها في آخر، و بين الآتين زمانٌ قامت فيه بنفسها.

أقول: قد قيل في بيان هذا المطلوب أن تشخص الصورة والعرض بمحلّيهما، وكلّ ما كان تشخصهما بمحلّيهما فيمتنع مفارقتهما لهما؛

أمّا أن تشخصهما بمحلّيهما فلأنّه^٢ لو كان للماهية أو لوازمها كان نوعه في شخصه؛ وإن كان لأمر آخر؛ فإن كان حالاً اكتفى^٣ العرض في تشخصه به وفي وجوده بموجده فاستغنى عن المحل فلم يحلّ فيه هذا خلف؛ وإن لم يكن حالاً ولا محلاً، فنسبته إلى ذلك العرض و

٣. س: لاكتفى.

٢. آس ١: - فلأنّه.

١. ك: وقد فُرِضت.

إلى غيره بالسواء، فلا يكون علة لتشخيصه بعينه؛ ولما لم يكن الجسم تشخيصه بحيّزه و مكانه، لا جرم صحّ مفارقتة عنه وهذا على تقدير صحته فهو مختص بالعرض الذي لا يكون نوعه في شخصه.

وقيل في بيان ذلك أيضاً: إنّ الصورة والعرض كما أنّ وجوب وجودهما العام في مادة عامة لا يستغنيان عنها، فوجوب وجودهما الخاص بمادة خاصة لا تنتقلان عنها؛ وقد فسخ ذلك بالهيولى التي وجوب وجودها^١ العام بالصورة العامة، وليس وجوب وجودها الخاص بصورة خاصة؛ وفسخ^٢ بالعلل الزائلة إلى خلف أيضاً.

وهاتان الحجّتان لم يذكرهما في الكتاب وذكر حجّتان أخريان^٣: إحداهما برهانية و الأخرى إقناعية وقدّم البرهانية:

و تقريرها أنّ الصورة وكذا العرض إذا انتقل من محلّ إلى محلّ فعند مفارقتة للمحلّ المنتقل عنه، إمّا أن يبقى موجوداً أو لا يبقى:

[١] فإن لم يبق موجوداً فقد عُدِم، فلو وُجد في المحلّ المنتقل إليه لكان ذلك إعادة للمعدوم وسيأتي الكلام في بطلانه؛ ولأنّ المعدوم لا يكون منتقلاً ولهذا لم يتعرض المصنف لهذا القسم هاهنا.

[٢] وإن بقي موجوداً فلا يتصور انتقاله إلّا بحركة مستقيمة تستقلّ بها، وكلّ ما استقلّ بالحركة المستقيمة، فما منه إلى جهةٍ غير ما منه إلى أخرى، فله جهات ستّ هي الفوق و التحت و الأمام و الوراء و اليمين و الشمال، وكلّ ما هو كذا فله أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة، فهو جسمٌ أو مقارن للجسم، وقد كنّا وضعنا مفارقتة للجسم^٤، هذا محال. و أمّا الحجة الإقناعية فتقريرها أنّ الصور والأعراض إذا انتقلت من محلّ إلى غيره، فإنّ مفارقتها^٥ للمحلّ المنتقل عنه غير أنّ حلولها في المحلّ المنتقل إليه، فإمّا أن يكون بين الآنين زمانٌ، أو لا يكون:

فإن لم يكن، لزم تتالي الآنات و تركّب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزّى و قد سبق بطلان ذلك.

٣. ت: حجّتين أخريين.

٢. ت: فسد.

١. آس: وجودهما.

٥. آس: مفارقتة.

٤. س: له.

وإن كان بينهما زمان ففي ذلك الزمان إن لم يكن العرض في محلٍ فقد قام بنفسه و هو محال كما سبق؛ وإن كان في محلٍّ فذلك المحل هو المنتقل إليه الذي كلامنا فيه لا غيره. و يقرب الكلام في هذا من الكلام في الحجة، على أن بين كل حركتين متضادتين زمان سكونٍ و يجب تخصيص هذه الحجة بالصور والأعراض المحسوسة، إذ هي التي ثبت ممّا سبق استحالة قيامها بنفسها؛ والحركة المتصلة ليس تفرض بينها آتات بالفعل بل بالقوة، فهي لم تذكر على أنها برهان بل حجة ما.

وإن أردنا تعميم هذه الحجة فلا بد من بيان أن الهيئة مطلقاً لا تقوم بنفسها؛ وبرهانه أن الهيئة لما كانت في المحل ففي نفسها الافتقار إلى الشيوخ فيه، فيبقى الافتقار ببقائها فلا يتصور أن تقوم بنفسها.

قال:

ضابط [ما قام بنفسه محال أن ينطبع في غيره]

و ما قام بنفسه محال أن ينطبع في غيره؛ إذ لابد في الحلول من ^٢ أن يكون شائعاً فيه ملاقياً لكل بالكل؛ و ما قام مستقلاً بالأبعاد ^٣ لا يتداخل؛ هذا لك قانون، فاحفظه.

أقول: تقرير هذا الضابط أنه لو كان انطباع ما قام بنفسه جائزاً، لما كان تداخل الأبعاد محالاً؛ والتالي باطل - كما عرفت - فالمقدّم مثله. أمّا الشرطية فلأن الانطباع والحلول لابد فيه من شيوخ الحال في المحل، والشائع في الشيء لابد وأن يكون ملاقياً لكل ذلك الشيء بأكمله، ولا معنى للتداخل إلا ذلك؛ وهذا البرهان يختص بما قام بنفسه من ذوات الأبعاد، إذ لا يتمشى فيما عداه؛ فإن أردنا التعميم قلنا: كل ما قام بنفسه ففي طبيعته الاستغناء عن الشيوخ في شيء، وكل ما في طبيعته الاستغناء عن شيء فإن ذلك الاستغناء يبقى ببقاء ذاته وماهيته، وكل ما هو كذا فلا يتصور أن يحل في غيره منطبعاً فيه، إذ لو حل في شيء لكان

مفتقراً إلى ذلك الشيء؛ ولو كان كذلك^١ لما كان غنياً عن الشيء والتقدير أنه غني عنه؛ هذا خلف.

قال:

فصل ٢ - [في الكرة و شكلها وإثبات الدائرة]

وإذا ثبت الشكل الكروي ثبتت^٢ الدائرة؛ لأن^٣ الكرة إذا قُطعت بنصفين حصلت الدائرة.

و أيضاً، إذا فرض جسمٌ ممتد مستقيم يلزم أحد طرفيه نقطة، والآخرُ يتحرك مستمراً على سطح إلى أن يعود نقطة، فارَقها، حصلت من حركته دائرة؛ و موجب التضريس من القائلين^٤ بالجزء يلزمه أن محلّ الثلمة إن كان ينسدّ بصحاح الجواهر فُسِدَتْ^٥ بها، فتساوت الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط؛ وإن كان بأقل من جوهرٍ فانقسم الجزء الذي هو مبنى الخيال. وإذا ثبتت^٦ الدائرة والخطوط ثبت متساوي الأضلاع من المثلث، و يجوز دورٌ أحد ضلعي القائمة على الزاوية فيرتسم مخروط.

أقول: أمّا وجود الكرة فقد عرفت الكلام فيه في العلم الطبيعي وقد بيّن هناك أن جسماً بسيطاً و أن شكله الطبيعي هو «الكرة»، فهي مقتضى الأجسام البسيطة إلا أن يمنع من وجودها مانعٌ خارجي. وأنت قد علمت استحالة وجود كرة هي ملاقية لكرة أخرى بنقطة، وكذا الدائرة الملاقية لدائرة أخرى كذلك. ولما كان الكلام في إثبات الشكل الكروي قد سبق في الطبيعيات لا جرم لم يتعرض له هاهنا.

و من القائلين بتركّب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزى، من أوجب أن محيط الدائرة يكون مضرّساً، وهؤلاء يقولون إن الدائرة المفروضة ليست بدائرة على الحقيقة بل بحسب

١. س: - كذلك. ٢. ت، آس ١: - فصل. ٣. مج ٢: ثبت.
٤. مج ١: - لأن. ٥. آس ١: التضريس بالقائلين. ٦. آس ٢: فُسِدَتْ.
٧. مج ١: أثبت: مج ٢: ثبت. ٨. س: فقد.

الحس فقط وهذا التضريس وإن كان لازماً لمذهبهم فهو يبطله عليهم أيضاً وهذا مما يتبين به بطلان تركيب الأجسام من الجواهر الأفراد؛ لأن كل مذهب لازم منه أمر، ثم لازم من ذلك الأمر إبطال ذلك المذهب، فهو باطل؛ فإن لازم اللازم لازم وكل ما أدى ثبوته إلى نفيه فهو منفي؛ إذ لو لم يكن منفيًا لكان ثبوت أحد النقيضين ملزوماً للآخر وهو يبين البطلان.

وإنما قلنا إن التضريس في محيط الدائرة لازم لمذهبهم؛ لأن الخط المركب من الجواهر الأفراد، إما أن يمكن جعله دائرة، أو لا يمكن:

[١] فإن لم يمكن امتنع جعل ذي العرض أيضاً دائرة؛ إذ ليس هو على تقدير تركيب الجسم من الأجزاء المذكورة إلا مجموع خطوط؛ وإذا امتنع جعل الواحد منها دائرة امتنع جعل البواقي والمجموع، وحينئذ لا يكون ما يحس دائرة هو دائرة حقيقية؛ وكلما لم يكن دائرة حقيقية ففي بعض أجزاء محيطه^١ تتو^٢ وفي بعضها انخفاض^٣ وذلك هو التضريس.

[٢] وإن أمكن جعل الخط المذكور دائرة فإما أن تتلاقى ظواهر أجزائه كما تلاقت بواطنها، أو لاتتلاقى كذلك، فإن تلاقت كان مساحة ظاهرها كمساحة باطنها، فإذا انضم إليه خط آخر هو دائرة أيضاً كان حكمه هذا الحكم، فساوى ظاهره باطنه المساوي^٣ لظاهر الدائرة المحاط بها؛ وكذلك إذا ضم دائرة أخرى ثالثة ورابعة كذلك إلى دائرة طوقها مثل طوق الفلك الأعظم ومع ذلك فلا تزيد أجزاؤه^٤ على أجزاء الدائرة المفروضة أولاً؛ وإن لم تتلاق ظواهر أجزائها كملاقاة البواطن منها لازم حصول فرج^٥ فيها موجبة لتضريسها وهو المطلوب.

وإنما قلنا إن هذا «التضريس» يبطل مذهبهم، لأن محل الثلمة لا يخلو إما أن ينسد بصحاح الجواهر الأفراد، أو لا ينسد بصحاحها:

[١] فإن انسدت بصحاحها، فسواء كان ما تمتلي به الثلمة واحداً أو أكثر؛ فإنه إذا سدت به استوى^٦ محيط الخط وكانت الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط حينئذ متساوية؛

١. س: - محيطه. ٢. نتو: ورم، برآمدگی؛ انخفاض: پستی (بلندی و پستی، دندانه دار).

٣. آس ١: باطنها ويساوي. ٤. ت: أجزائه؛ آس ١: أجزاؤها.

٥. س: فرجة. ٦. ت: استوا.

فحصلت الدائرة الحقيقية وهو خلاف ما ذهبوا إليه.

[٢] وإن لم تنسد بصحاحها فسواء انسدت ببعض واحد أو بواحد^١، فما زاد مع بعض آخر فإن ذلك يقتضي انقسام الجزء الذي لا يتجزى فلا يكون الجوهر الفرد جوهرًا فرداً، و كان مبني^٢ خيالهم في إبطال وجود الدائرة الحقيقية أنه جوهرٌ فرد هذا خلف.

و إذا [ثبتت]^٣ الدائرة والخطوط ثبت المثلث المتساوي الأضلاع بالشكل الأول من كتاب الأصول لأوقليدس وهو مشهور لا حاجة إلى تقريره هاهنا.

فبثبوت الكرة تثبت الدائرة، وبثبوت الدائرة يثبت المثلث المتساوي الأضلاع، وبثبوته يثبت المخروط على الوجه المبين في الكتاب.

[في أن الوجود عرضي للماهيات و مقول بالتشكيك]

قال: والوجود والعرضية دريت^٤ أنهما^٥ غير ذاتيتين للماهيات. والوجود^٥ يقع بالتشكيك^٦ على الواجب أولى وأول، ثم على الجوهر، ثم على القارّ الذات؛ والغير الإضافي منه أتم. ومن الكم ما لا يتقدم على جميع الكيف، إذ من الكيفيات علوم^٧. و الحقيقة اعتبارٌ ذهني يقال^٧ على المقول عليه بعد الوجود، وإن كان مفهومه معقولاً قبلهما.

أقول: الذي علم به أن الوجود والعرضية غير ذاتيتين للماهية التي يقالان عليها، هو أننا نتصور بعض الماهيات ونشك في وجودها، وكذا نتصور بعض الماهيات ونشك هل هي جواهر أم أعراض؟ ولهذا نفتقر إلى إقامة البرهان على عرضيتها، والماهية لا تكون معلومة وذاتيتها مجهولاً.

واعلم أن هذا يقتضي أن الجوهر ليس بجنس ولا ذاتي؛ فإن من شك في عرضية شيء فقد شك في جوهريته أيضاً.

٣. نسخها: ثبت.

٦. ك: بالتشكيك.

٢. س: من.

٥. مع ٢: فالوجود.

١. س: واحد.

٤. آس ١: أنها.

٧. ت: يقول: ك: فيقال.

و «الوجود» يقال على ما تحته بالتشكك^١. وهو يقال على بعض ما يقال عليه أولاً، و على غيره بواسطته، كما يقال على الواجب الوجود لذاته أولاً، و على الممكنات ثانياً. ثم كونه للجواهر قبل كونه للأعراض.

وله أيضاً في الكمال والنقصان مراتب: أعلاها هو الوجود الواجب وهو الذي لا يمكن ولا يتصور أن يكون أتم منه ولا أكمل؛ بل كماله هو الكمال الذي لا يتناهى و سيأتي بيان ذلك على الاستقصاء.

ثم وجود الجوهر أكمل من وجود العرض؛ و وجودات الجواهر أيضاً تتفاضل في الكمال والنقص: فوجود الجواهر العقلية أتم من وجود الجواهر النفسية الذي هو أتم من وجود الجواهر الهولوية، ولكل منها مراتب كثيرة في ذلك؛ ثم وجود العرض القار الذات أكمل من وجود العرض الغير القار الذات؛ و وجود ما ليس بإضافة من أقسام القار الذات أكمل من وجود الإضافة من أقسامه.

[في أن الكمية أعم وجوداً و أقدم من الكيفية]

و **قوله:** «و من الكمّ ما لا يتقدّم على جميع الكيف إذ من الكيفيات علوم»، فاعلم أن بعضهم ذهب^٢ إلى أن «الكمية» أعم وجوداً و أقدم من «الكيفية»، فإن «العدد» من الكمّ وهو لا يقتصر في الوجود على الأمور المادية بل يعرض للمفارقات التي لا يعرض لها الكيف ولا أمر غريب عن ذاتها.

و صاحب الكتاب بهذا الكلام أبطل هذا الرأي؛ فإنّ المفارقات لها علوم و العلوم من مقولة الكيف.

و لقائل أن يقول: على هذا إننا لانسلم أن علوم المفارقات من الكيفيات بل العلوم التي هي من الكيفيات هي العلوم الزائدة على الذات التي هي صور منطبعة في الذات، و أما ما عداها فغير مسلم أنه من الكيف؛ و سنحقق^٤ الحال في ذلك فيما بعد.

٣. ت: - أن.

٢. آس ١: ذاهب.

١. مج ٢: بالتشكيك.

٤. ت، مج ٢: سيتحقق.

[في الحقيقة و أنها اعتبار ذهني]

قوله: «و الحقيقة اعتبار ذهني يقال على المقول عليه بعد الوجود وإن كان مفهومه معقولاً قبلهما»: فاعلم أن «الذات» قد يقال ويعنى به الماهية الواقعة في الأعيان حتى أن الذي في الذهن على هذا الاصطلاح لا يسمى «ذاتاً»، بل يسمى «ماهية»، وهذه الساهية العينية يسمى الذي في العقل منها «حقيقة». و «الحقيقة» و «الذات» و «الماهية» من حيث مفهوماتها لا من حيث إنها حيوان أو حجرٌ مثلاً، هي من الاعتبارات الذهنية لكونها مقولة على الخصوصيات غير متأصلة في الوجود. و «الحقيقة» منها من حيث هي حقيقة، لا من حيث هي إنسان أو فرس أو غيرها مما هي - أعني الحقيقة - مقولةٌ عليه إنما يقال عليه بعد وجوده، فلا يقال حقيقة الإنسان أو حقيقة الحجر إلا بعد وجود الإنسان و الحجر. و مفهوم الخصوصيات التي يقال الحقيقة عليها معقول قبل الحقيقة والوجود، فإنه لا يقال له «حقيقة» إلا بعد كونه إنساناً أو فرساً أو ما يجري مجراهما، فـ «الحقيقة» من حيث هي حقيقة من المعقولات الثواني.

و ربما قيل «حقيقة» و عني بها معاني أخر كالحقيقة التي تقال بإزاء المجاز، و كالحقيقة التي هي عبارة عن مطابقة الاعتقاد للأمر نفسه.

قال:

خاتمه وإشارة

[في برهان عرشي على وجود النفس]

و إذ علمت^١ أن الأربعة لها مفهوم و هو من الكمّ المنفصل، فصورتها في المدرك منك، إن كان جسماً ممتدّاً^٢ بامتداده، فالكمّ المنفصل صورته تكون طابقت المتصل، هذا محال؛ فمدركها غير جرمي. و ليكن^٣ هذا لك من البراهين العرشية على وجود^٤ النفس.

٣. مج ١: ولكن.

٢. مج ١: ممتدة.

١. ك: فهمت.

٤. مج ١: الوجود.

أقول: لو أنه ذكر هذا عند الكلام في إثبات تجرّد النفس من العلم الطبيعي لكان أنسب، فإنه غريب من هذا الموضع. و تقريره أننا إذا علمنا نوعاً من أنواع الكمّ المنفصل كالأربعة مثلاً، فلا بدّ وأن تتطبع صورة ذلك النوع في المدرك منّا، لما علمت أنّ العلم المتجدّد بالأشياء الغائبة^١، لا بدّ فيه من حصول صورة المدرك في المدرك، فمحل تلك الصورة إما أن يكون جسماً، أو جسمانياً، أو لا جسماً ولا جسمانياً:

لا جائز أن يكون جسماً أو جسمانياً وإلا لكانت تلك الصورة منطبقة على الكمّ المتصل، وكلّ ما انطبق على المتصل فهو متصل، فيلزم أن تكون صورة الكمّ المنفصل كمّاً متصلاً، هذا خلف. فمحلّها الذي هو النفس إذن ليس بجسم ولا جسماني وذلك هو المراد بغير الجرمي.

قال:

التلويح الثاني في الكلّي والجزئي والنهاية واللانهاية والاعتبارات العينية والذهنية

الموجود^١ تنقسم إلى الكلّي والجزئي وقد عرفتهما. وليست^٢ الإنسانية
الكلّية معنى واحداً عاماً موجوداً بعينه في الجزئيات، فإنّ هذا الإنسان غير ذلك^٣
الإنسان؛ فلو كان في كلّ^٤ واحد شيء منها وكان^٥ إذا بطل بطل جزؤها، فما بقيت
إنسانية وليس كذا؛ بل في كلّ شخص إنسانية تامة، ما ضرّه عدم الآخرين، وفي
الذهن ما لم يضرّه^٦ عدمه أيضاً؛ فلكلّ إنسانية تخصّه.

أقول: أمّا تعريف «الكلّي» و«الجزئي» فقد مرّ في المنطق.

وليس «الكلّي» معنى واحداً عاماً موجوداً بعينه في الجزئيات التي كليّته بالنسبة إليها
كإنسانية واحدة بالعدد موجودة في زيد و عمرو و خالد و بكر، إذ لو كانت واحدة بالعدد
موجودة في الجزئيات، لكان إمّا في كلّ جزئي بعض الإنسانية، أو كلّها، أو لا كلّها ولا
بعضها:

١. ك: الوجود؛ مج ٢: الموجود؛ سائر نسخها: والوجود.

٢. ك: ذلك.

٣. آس ١: فلو كافى.

٤. مج ١، مج ٢: ليس.

٥. ك: وكان؛ سائر نسخها: فكان.

٦. مج ١: الذهني ما لم يضر.

[١] فإن كان في كل جزئي بعضها فإذا عُدِم ذلك الجزئي بكليته، فقد عُدِم جزء تلك الإنسانية الواحدة، وإذا عُدِم جزء الشيء فقد عُدِم ذلك الشيء المركب منه ومن غيره، فيلزم أنه أي جزء عدم من جزئيات كلي، فقد عدم ذلك الكلي، وظاهر أن الأمر ليس كذا^١.

[٢] وإن كان في كل جزئي كل الإنسانية مثلاً، مع أن بعض الأشخاص أسود وجاهل، وبعضهم أبيض وعالم، فالشيء الواحد أسود وأبيض، وجاهل وعالم، وذورجلين وغير ذي رجلين، على حسب اختلاف الأشخاص في الصفات المتباينة، وهو بين البطلان.

[٣] وإن لم يكن في كل جزئي لا كل تلك الإنسانية الواحدة ولا بعضها، فإن لم يوجد في ذلك الجزئي إنسانية أخرى غيرها بالعدد، لم يكن ذلك الشخص إنساناً وبطلانه ظاهر^٢.

فلم يبق إلا أن في كل شخص من أشخاص الناس مثلاً إنسانية تامة مغايرة للإنسانية التي في غيره بالعدد. فإذا عُدِم ذلك الشخص فقد عُدِم إنسانيته الخاصة، وإذا عدم ما عده من الأشخاص فالإنسانية المختصة به لاتعدم بعدم أولئك الأشخاص الآخرين؛ والإنسانية الموجودة في الذهن لا يضرها عدم شيء من أشخاص الناس الخارجية أيضاً. فكل شخص من الأشخاص الداخلة تحت الإنسانية الكلية إنسانية تخص ذلك الشخص، وكذا كل كلي تحته أشخاص.

وبعض الأقسام الموردة في هذا الدليل غير مذكورة في الكتاب لظهورها.

[في الكلي]

قال: والكلي إنما هو في الذهن وهو ما أخذ من الصورة من جزئي طابقتة وغيره، كشمعة^٢ أخذت رشحاً من شيء لم تختلف بورود أشباهه؛ فمعنى اشتراكها فيها مطابقتها لها. والعموم والخصوص والكلية والجزئية عرفت أنها^٣ عوارض للماهية من حيث مفهومها، وهي صالحة من حيث هي لحمل كلي^٤ وقسيمه^٥ عليها.

٣. مج ٢، آس ٢: أنهما.

٢. ك: + إذا.

١. س: كذلك.

٥. مج ١: قسيمه.

٤. ت، آس ٢، مج ٢: كل.

أقول: كلّما يقع في الأعيان فله هويّة متخصّصة متشخصّة مانعة من وقوع الشركة، وكلّ ما هو كذا فليس بكلّي، فكلّ كلّيّ فهو ليس في الأعيان؛ فلا يخلو إمّا أن يكون في الأذهان، أو لا يكون:

فإن لم يكن تعذر الحكم عليه إذ العدم الصّرف يمتنع الحكم عليه وبه، لكنه يمكن الحكم عليه، فهو إذن في الذهن. ولا يعارض هذا بأنّ كلّما هو في الأذهان فله هويّة متخصّصة بالانطباع في الذهن، وبأنّها لا يشار إليها، وبأنّها يمتنع انقسامها ونحو ذلك وهي متشخصّة أيضاً، وإلاّ ما امتازت^١ عن صورة أخرى لنوعها تحصل في ذلك الذهن أو في ذهن آخر. وهذه كلّها زوائد خارجة عن الماهية لاحقة بها غير واجبة لها: إن منعت الماهية الخارجيّة عن أن تكون كلّيّة وجب أن تمنع الماهية الذهنية أيضاً عن ذلك، فكّلما هو في الذهن غير كلّيّ؛ فكلّ كلّيّ فليس في الذهن.

وإذا لم يكن في الذهن فهو في العين لا متناع الحكم على العدم الصّرف، فيقع التعارض في الأدلّة وهو محال.

وحلّه بإبداء^٢ الفرق وهو أنّ الماهية الذهنية هي مثال وليست متأصّلة في الوجود لتكون ماهية أصلية بنفسها بل هي مجبولة على أن يكون مثلاً لغيرها؛ ولا كلّ مثال بل مثال إدراكي سواء كان الخارجيّ متقدماً عليها ويسنّى «علم ما بعد الكثرة»، أو متأخراً عنها ويسمّى «علم ما قبل الكثرة». فالذي^٣ في الأعيان إنّما لم يكن كلياً لأنّ له هويّة متشخصّة غير مثالية.

والكلّي الذي قد بيّن أنّه لا يكون إلّا في الذهن هو الصورة المأخوذة في الذهن من جزئيّ طابقت تلك الصورة له ولغيره من جزئيات ذلك الكلّي، كصورة الإنسانيّة المأخوذة من زيد المطابقة له ولباقي أشخاص الناس؛ فإذا حصل من زيد في الذهن صورة لم يحصل من خالد إذا أدركناه بعد صورة أخرى، بل التي في الذهن مطابقة لهما ولغيرهما من الأشخاص، ولو سبقت الصورة التي من خالد إلى الذهن لكانت هي هي.

وقد مثّل ذلك بشمعة حصل فيها نقش من طابع، فإذا ورد على تلك الشمعة أشباه ذلك

الطابع لم يكن الحاصل في الشمعة إلا النقش الحاصل أولاً. وأي تلك الأجسام أخذت تلك الشمعة منه رشحاً لم يفترق الحال في ذلك الرسم.

و معنى اشتراك الكل مطابقة الصورة الذهنية لكل جزئي و^١ جزئي. والماهية من حيث هي لا تقتضي أن تكون عامة ولا خاصة ولا كلية ولا جزئية ولا واحدة ولا كثيرة؛ وهذا كالإنسانية، فإنها من حيث هي إنسانية ليست بشيء من هذه الأشياء، ولو كانت بما هي إنسانية تقتضي العموم لما عرض لها الخصوص ألبتة و بالعكس. وكذا كل واحد من المتقابلين.

فإذا سئل هل الإنسانية واحدة؟ قيل: أليست^٢ الإنسانية من حيث هي إنسانية واحدة؛ ولا يصدق أن الإنسانية من حيث هي إنسانية لا واحدة، إذ لو كانت من حيث هي لا واحدة لما كانت واحدة ألبتة؛ فالعموم والخصوص والكلية والجزئية وأمثالها عوارض للماهية من حيث مفهومها، والماهية صالحة من حيث تلك الماهية لكل واحد منها؛ فالإنسانية من حيث^٣ هي صالحة لحمل العموم وقسيمه الذي هو الخصوص عليها، ولحمل الكلية وقسيمها الذي هو الجزئية عليها، وهي في نفسها وإن كانت مغايرة من حيث المفهوم لكل واحد من المتقابلين، فهي لا تخلو عن أحدهما.

[في الامتياز]

قال: والكلّي تكثّره في الأعيان لا بدّ وأن يكون فيما يقع بالتواطي^٤ بشيء زائد؛ فإن أربعة من الماء والطير اختلف^٥ عدداهما بهما وهذه الأربعة غير تلك، فلو كان كونها هذه بمطلق الأربعة لكانت هي هذه، وليس، فأولات المحلّ من الماهيات تغايرها باختلاف حواملها، أو بالزمان إن اتحد المحلّ، كسوادين حصل^٦ في محل واحد ولكن أحدهما بعد بطلان الآخر.

١. س: -و. ٢. س: قيل ليست.

٣. ت: - تلك الماهية لكل واحد منها فالإنسانية من حيث.

٥. مج ٢، ك: اختلف؛ ساير نسخهها: اختلفت.

٤. ك، آس ٢: بالتواطؤ.

٦. آس ١: حصل.

و من هذا يعلم أن لا حصول لمثلي صورة و عرض في محل واحد^١ لعدم التميّز^٢ بالحامل والزمان.

سؤال: يكون أحدهما حاصلًا في زمان جيم والآخر في زمان باء فاجتمعا.

جواب: إضافات الأزمنة لا تميّزُ الحاصلَ بعدها، لأنّها إذا بطلت بطلت^٣ الإضافة إليها إلّا وأن يبطل^٤ الشيء مع زمانه، فلا يجتمع مع ما بعده.

أقول: إذا وجد من جزئيات الكلّي في الأعيان أكثر من واحد، فتلك الجزئيات المتكثرة في الخارج إمّا أن يكون بينها اشتراك في أمر، أو لا يكون: فإن لم يكن فالامتياز بتمام الماهيّة.

وإن كان بينها اشتراك، فإمّا في أمر ذاتي فقط، أو عرضي فقط، أو فيهما:

فإن كان الاشتراك في أمر عرضي فقط فالامتياز بتمام الماهية أيضاً.

وإن كان في أمر ذاتي سواء كان مع ذلك^٥ في عرضي أيضاً أو لم يكن فالتميّز إن كان بوجود ما هو من جوهر المميّز أو عدمه، فالامتياز بالكمال والنقصان، وإلا فذلك^٦ الذاتي إمّا نفس الماهية، أو داخل فيها:

فإن كان نفسها فالامتياز بأمر عرضي.

وإن كان داخلاً فيها، فإمّا جنس وإمّا فصل:

لا جائز أن يكون فصلاً بعد ما فرض أنّه مشترك فيه، فهو إذن جنس، وكلّما كان الاشتراك بجنس فالامتياز بفصل لا محالة.

فامتياز كلّ من الماهيتين عن الأخرى بأحد أمور أربعة:

[١] بتمام الماهية.

[٢] وبالكمال والنقصان.

[٣] وبالعرضي.

[٤] وبالفصل.

١. ت. آس ١: - واحد: آس ٢: - ولكن أحدهما بعد... وعرض في محل واحد.

٢. آس ١. ك. مج ٢: المميّز: مج ١: الميز.

٣. آس ١، ت. مج ٢، آس ٢: بطل.

٤. ك: إليها وإن بطل.

٥. آس ١: - مع ذلك.

٦. آس ١: لذلك.

وإذا عرفت هذا، فقله: «فيما يقع بالتواطي»، أخرج به ما يمتاز بتمام الماهية، وما يمتاز بالكمال والنقصان؛ إذ كلّ منهما لا يقع على أفراد بالتواطي^١.
أما الأول، فلأنه ليس هناك مفهوم مشترك لتكون له جزئيات تقع عليها بالتواطي أو بغيره.

وأما الثاني، فلأنه مقول على ما تحته بالتشكك.

وقوله: «بشيء زائد»: ينبغي أن يفهم من «الزائد» ما هو أعمّ من الزائد في الأعيان أو في الأذهان، فإنّ من الفصول ما يزيد ذهنًا ولا يزيد عينًا، وهو من المميّزات إذا كان الاشتراك في جنس.

وقوله: «فإنّ من الماء والطير اختلفت عدداهما بهما»: يريد أنّ العدد الذي هو الأربعة المعدود بها الماء، يخالف العدد الذي هو الأربعة المعدودة بها الطير، ولم تخالف هذه الأربعة لتلك الأربعة في العددية، ولا في الأربعة، بل إنّما خالفتهما بأنّ هذه ماء وتلك طير لا غير؛ وكونهما كذلك هو أمرٌ زائدٌ على طبيعة^٢ الأربعة عرضيٌّ لها غير لازم لماهيتها.
قوله: «فلو كان كونها هذه بمطلق الأربعة لكانت هي هذه؛ وليس»: معناه أنّه لو كان امتياز هذه الأربعة عن تلك الأربعة لمجرد الأربعة المشتركة بينهما، لكان ما به الامتياز مشتركاً فيه هذا خلف.

وإنّما قلنا إنّ مشترك فيه على هذا التقدير، لأنّ الأربعة التي هي هذه المعيّنة، لو كان كونها^٣ هذه المعيّنة لأنّها أربعة، لوجب في الأربعة الأخرى المشاركة لها في الأربعة أن تكون^٤ هذه المعيّنة أيضاً، فلم تكن أخرى وذلك خلاف الفرض.

وحاصل السؤال المذكور أنّه لمّ لا يجوز أن يكون متفقاً الماهية من ذوات المحل مجتمعين في محل واحد في زمان واحد إذا كان زمان حدوث أحدهما في ذلك المحل مغايراً لزمان حدوث الآخر فيه، كسوادين في محل واحد حصل أحدهما فيه عام أول، و الآخر في هذا العام، ثم استمرّ فيه بعد ذلك فكانت أزمنة الحدوث هي المميّزة لهما.

١. س: - أخرج به ما يمتاز بتمام الماهية وما يمتاز بالكمال ... إذ كلّ منهما لا يقع على أفراد بالتواطي.

٢. مع ٢: + هي.

٣. مع ٢: + هي.

٤. آس ١: طبيعته.

و جوابه أنّه لو جُعِل المميّز لأحدهما عن الآخر هو إضافة حدوث هذا إلى زمانٍ وإضافة حدوث هذا إلى غيره، لبطلت تلك الإضافات عند بطلان الأزمنة التي هي إضافاتٌ إليها، و إذا عُدّت الإضافة فقد عُدّ المميّز، إذ التقدير أنّ الإضافة هي المميّزة وإذا عدم المميّز فلا تميّز؛ هذا لو بقي الذي فرض تميّزه بعد بطلان الزمان، و أمّا إذا لم يبق بعد بطلان الزمان^١ الذي نُسب حدوثه إليه، بل بطل مع بطلان ذلك الزمان، فلا يجتمع مع الذي حصل في زمان بعد ذلك الزمان الذي بطل.

[وجوه إبطال القول بإعادة المعدوم]

قال: فإذا كان الزمان ممّا يمتاز به المثان، فلا يتصور إعادة ما انعدم؛ لأنّ الكائن في الزمان الثاني غير ما كان في الزمان الأوّل؛ فكلّ^٢ واحد منهما تشخّص^٣ بزمانه.

فإن قيل: يعاد الأوّل بإعادة زمانه.

قيل: إنّ الزمان إن أعيد فيكون الزمان قد وُجد في زمانين - قبل و بعد - فيلزم

لزمان زمانٌ إلى غير النهاية وهو محال.

أقول: قد احتجّوا على هذا المطلوب بعدّة حجج^٤ وأجود^٥ ما وقفتُ عليه منها هو ما ذكره في هذا الكتاب ووجهان آخران، فإنّ هذه الثلاثة برهانية، و ما عداها ممّا وقع إليّ هو غير خال عن شوائب الشبه^٦:

فالوجه الأوّل من الوجهين هو أنّ الواقع بشخصه^٧ إذا فرض عوده فعند العود إمّا أن يكون هو هو باعتبار ماهيته المطلقة، أو باعتبار آخر:

فإن كان الأوّل فكلّ ما شاركه في النوع فهو هو وذلك محال، وهذا كالسواد الذي فرض

١. آس ٢: - و أمّا إذا لم يبق بعد بطلان الزمان.

٢. مج ١: وكل؛ مج ٢ (تصحیح شده): فإنّ كل.

٣. ك: يتشخّص؛ سائر نسخهها: تشخّص.

٥. مج ٢: أجوده.

٦. ت: الشبه.

٤. آس ٢: حججاً.

٧. ت: بتشخصه.

عوده بعد عدمه، فإنه لو كان هو ذلك الذي عدم لكونه سواداً لكان كل سواد هو^١ ذلك المعدوم و هو ظاهر البطلان.

وإن كان الثاني، فذلك الآخر إن كان هو المحل لزم أن كل ما حصل^٢ في ذلك المحل فهو هو و بطلانه ظاهر؛ وإن لم يكن هو المحل فلا يخلو إما أن يكون مغايراً لبقاء الإشارة إلى هويته حالة عدم، أو لا يكون مغايراً لها:

و الأول يقتضي عدم الفرق بين المعاد و المستأنف وجوده في نفس الأمر، فيكون كل معاد هو مستأنف الوجود و كل مستأنف الوجود معاد و هو محال.

و الثاني، يقتضي أن تكون^٣ هويّة الشيء حال عدمه موجودة و هو بين الاستحالة. و الوجه الثاني هو مازال عنه الوجود لو أعيد بعينه، لكان وجوده الثاني إما نفس وجوده الأول، أو غيره:

[١] فإن كان نفسه لم يكن موجوداً^٤ بوجود ثان فلا يكون معاداً و فرض أنه معاد هذا خلف.

[٢] وإن كان غيره، فإما أن حصل لمحلّه استعداد الوجود الثاني، أو ما حصل:

[١] فإن لم يحصل كان اختصاصه بالوجود الثاني دون الأول ترجيحاً من غير مرجح و هو محال.

[٢] وإن حصل له استعداد ذلك الوجود^٥ الثاني مع أن ذلك الاستعداد لم يكن حاصلًا ثم حصل، فقد عرض للمعاد عارض لم يحصل للأول فلا يكون ذلك المعاد معاداً بعينه و هو خلاف الفرض.

[احتجاج المجوزين لإعادة المعدوم بعينه]

وقد احتج المجوزون لإعادة المعدوم بعينه - وهم فرقة من المتكلمين - بأن المعدوم لو امتنع عودُه بعينه لكان امتناعه إما لذاته، أو للازم ذاته، أو لعارض مفارق لذاته:

١. آس ١: - هو. ٢. مج ٢: كان. ٣. ت، آس ١، مج ٢: - تكون.

٤. آس ٢: - لكان وجوده الثاني إما نفس وجوده ... نفسه لم يكن موجوداً.

٥. ت: الموجود.

[١] فإن كان لذاته أو لبعض لوازمها لزم^١ أن لا يوجد أصلاً.
[٢] وإن كان لعارض مفارق فذلك العارض يمكن زواله فيبقى بحسب ذاته ممكن العود، وفرض امتناع عوده هذا خلف.
والجواب أننا لانسلم أنه لو كان الامتناع لذاته أو لوازمها لما وجد أصلاً، فإنه من الجائز أن يمتنع وجوده الثاني ويمكن وجوده الأول، فإن الامتناع إنما هو^٢ لمعنى العود لا لمعنى الوجود كيف كان. ثم ليس كلّ عارض يمكن زواله؛ فإن من عوارض الماهية ما لا يمكن زواله عن الشخصية؛ واعتبر بتخصيص السواد بمحل معين كيف أنه من عوارض ماهيته و هو لا يفارق شخصيته.
و منهم من ادعى البديهة في امتناع عود المعدوم وزعم أنه يكفي فيه التنبيه والإخطار بالبال بعد تصور مفهوم العود على وجهه.
و ذلك في الأذهان المتوقّدة غير بعيد.

قال:

فصل - [في كيفية جعل الفصل والنوع وأن كل عرضي معلّل]
والفصل^٣ علمت أنه لا يقوم حقيقة الجنس، بل وجود مخصّصه. والنوع البسيط ما ليس فيه جعلان: جعل^٤ لجنسه، وجعل آخر لفصله؛ والغير البسيط ما يغيّر فصله جواب ما هو ولكن لجنسه وفصله جعلان كصورة الحيوانية، فإن جعلها وجودها ليس جعل جسميتها في الأعيان بل تستبقي الجسمية في الأعيان والحيوانية غير باقية.

والأمور الزائدة على الماهية إذا لم تقتضها^٥ الماهية لذاتها، فلحوقها بها لعلّة. فكل^٦ عرضي يُعلّل: إمّا بالماهية كالزوايا الثلاث^٧ للمثلث، فإنها لو أمكنت نسبتها

١. آس ١: - لزم. ٢. ت: هي. ٣. مج ١: + قد. ٤. آس ٢: - جعل. ٥. ت: لم تقتضها. ٦. ك: فكل؛ سائر نسخهها: وكل. ٧. ت. آس ١. آس ٢: الثلاثة؛ ك: الثلاث.

إليه، لانفرض دونها ويستحيل ذلك^١؛ ولو وجبت بغيره لأمكنك بالنسبة إليه وقد بطل فهي^٢ حادثة، فممكنة، فالمرجح والموجب نفس الماهية؛ وإما أن يعلل بخارج الماهية إذ لو وجب بذاته ما انضاف إلى غيره عرضياً له؛ وإذا لم يترجح بنفس الماهية فتعين بغيرها، لأنك ستعلم أن الممكن لا بد له من مرجح.

أقول: قوله: «بل وجود مخصصه»: يريد بل هو مقوم لما تخصص به من الجنس كالحيوان الذي في الإنسان، فإن الناطق الذي هو فصل الإنسان مقوم لتحقيق الحيوان بل لوجوده، ولا لوجوده كيف كان بل لوجود الحيوان المتخصص بالناطق وهو حصّة الإنسان من الحيوان.

قوله: «لو أمكنت نسبتها إليه لانفرض دونها»: يريد لو كانت الزوايا الثلاثة نسبتها إلى المثلث نسبة إمكانية، لأمكننا أن نفرض المثلث بدون فرض الزوايا المذكورة؛ لأن الممكن لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محالاً وإلا لم يكن ممكناً، فإذا أمكن بالنسبة إليه كان لنا فرضه مع عدم ما هو ممكن له.

و قوله: «و يستحيل»: يشير بذلك إلى بطلان التالي لإبطال المقدم من الشرطية المذكورة.

و قوله: «ولو وجبت بغيره لأمكنك بالنسبة إليه وقد بطل»: يريد أن هذه الزوايا لما بطل إمكانها بالنسبة إلى المثلث وجبت^٢ أن لا تكون واجبة بغيره، إذ لو وجبت بغير المثلث لأمكنك بالنسبة^٤ إلى المثلث؛ لكن قد بطل إمكانها بالنسبة إليه فبطل وجوبها بغيره.

قوله: «وهي حادثة فممكنة فالمرجح والموجب نفس الماهية»: يريد أنها لما لم يجب بغير ماهية المثلث وجب أن يكون مترجحة و واجبة بها إذ لو لم تجب بها ولا بغيرها لما كانت ممكنة في نفسها لكنّها^٥ ممكنة فهي إذن واجبة بأحدهما؛ وإذا^٦ ليس وجوبها بغير

١. ك: ذلك؛ سائر نسخهها: - ذلك. ٢. مج: ٢، ك: فهي؛ سائر نسخهها: وهي.

٣. مج: وجب.

٤. ت: - إليه وقد بطل: يريد أن هذه الزوايا لما بطل إمكانها بالنسبة إلى المثلث وجبت أن لا تكون واجبة بغيره إذ

لو وجبت بغير المثلث لأمكنك بالنسبة. ٥. س: ولما كانت.

٦. آس: ١: - إذ.

الماهية فوجوبها بنفس الماهية و دليل إمكانها حدوثها؛ فإنّ كلّ حادث ممكن إذ لو كان ممتنعاً لما وجد؛ و لو كان واجباً لما كان له حالة عدم، فلم يكن عدمه سابقاً على وجوده^١ فلم يكن حادثاً و فرض أنّه حادث هذا خلف.

قوله: «إذ لو وجب بذاته ما انضاف إلى غيره عرضياً له و إذ لم يترجّح بنفس الماهية فتعيّن غيرها»: معناه أنّ كلّ عرضي لا يعلّل بنفس الماهية فيجب تعليله غيرها إذ لو لم يعلّل بالغير فإمّا أن يكون واجباً أو ممكناً.

لا جائز أن يكون واجباً وإلاّ لكان مستقلاً بقوامه غير مفتقر إلى محلّ يقوم فيه، فلم يكن عرضياً إذ لا نريد بالعرضي هاهنا ما هو في مقابلة الذاتي فقط بل و ما هو مع ذلك حالّ في الماهية التي هي^٢ عرضي بالنسبة إليها؛ إذ كلّ ما هو قائم بالغير فهو مفتقر إلى ذلك الغير و لا شيء ممّا هو مفتقرٌ بواجبٍ. فكلّ^٣ عرضي بهذا المعنى فليس^٤ بواجب، فهو إذن ممكن. و كلّ ممكن فلا بدّ^٥ له من مرجّح كما ستعلم فيما بعد.

و^٦ ذلك المرجّح إمّا نفس تلك الماهية أو غيرها؛ و إذا لم يكن المرجّح^٧ هو نفسها فلا محالة أنّ المرجّح هو غيرها لاستحالة مرجّح خارج عن القسمين.

قال:

ضابط - في ما تجب فيه النهاية و ما لا تجب

و هو طور تقسيم آخر ينفعنا في أمر سيأتي: كلّ عدد آحاده موجودة معاً و له

ترتيبٌ وضعيٌّ أو طبيعيٌّ تجب فيه النهاية:

أمّا الترتيب الوضعي، فكما للأجسام و^٨ سبق برهانه.

و أمّا الطبيعي، فكما للعلل^٩ و المعلولات^{١٠} و الصفات و الموصوفات الموجودة

المرتبة معاً.

١. س: وجودها.	٢. س، آس ١، آ مج ٢: هو.	٣. ت، مج ٢: وكل.
٤. س: وليس.	٥. س: لا بدّ.	٦. آس ١: -و.
٧. آس ١: -المرجّح.	٨. مج ٢: +قد.	٩. مج ١: فكما للعلل.
١٠. آس ١، آس ٢: المعلول.		

فإننا إذا وجدنا سلسلة موجودة غير متناهية من هذين، لنا أن نحذف في العقل من بين أيّ عددين اتفق، عدداً متناهياً ونوصل على الترتيب، فنأخذ السلسلة معه تارةً، وليكن جيم ودونه آخر وليكن باء، فإما أن يكون في مقابلة كل واحدٍ واحدٍ من أعداد جيم واحدٌ واحدٌ من أعداد باء وهو محال، إذ زاد عليه جيم بالقدر^١ المحذوف؛ فلا بد من التفاوت، وليس^٢ في وسط الترتيب، للتوصل^٣، وكل^٤ تفاوت^٥ غير واقع في وسط فهو^٦ في جانب، فاستمرت سلسلة جيم، وباء انتهت دونها، وزاد عليها جيم بالقدر المتناهي، وما زاد على المتناهي بمتناهٍ فهو متناهٍ. ويستعمل أيضاً هاهنا البرهان العرشي من أن بين كل واحدٍ واحدٍ من الأعداد إما أن لا يتناهي فيتنحصر بين حاصرين مرتبين^٧، فيمتنع، أو يتناهي فلا يبقى واحد فيه على الترتيب إلا وبينه وبين أي واحد كان من الترتيب متناهياً^٨، فالكل متناهٍ. والفاقد لأحد الشرطين - من الوجود معاً، والترتيب - ليس لهذا البرهان إليه سبيل، ولا تجب فيه النهاية، كالنفوس البشرية الموجودة معاً دون الترتيب، أو الحركات التي بخلافها.

أقول: إن «اللانهاية» الذي^٩ هو من خواص الكم، ليس المراد به سلب النهاية مطلقاً بحيث يكون التقابل بين النهاية واللانهاية تقابل الإيجاب والسلب، كالفرس واللافرس، لأنهما لا يخلو عنهما شيء من الموجودات وبهذا المعنى يصدق أن الواجب الوجود لذاته لا نهاية له إذ هو مسلوب عنه المعنى الذي لأجله يقال للشيء أنه متناه، وذلك المعنى هو الكم. و«النقطة» غير متناهية بهذا المعنى أيضاً، بل المراد باللانهاية التي هي من خواص الكم هو سلب النهاية عن المعنى الذي يصدق عليه ما لأجله يصح أن يقال إنه متناه، ولا يصدق ذلك إلا على الكم أو على ذي كم.

٣. مج ١، آس ٢: للتوصل.

٢. ت، مج ٢: ليست.

١. ك: بالعدد.

٥. ك: + لأعداد.

٤. ت: كذا.

٦. ك: واقع في وسط فهو؛ سائر نسخهها: واقعة في فهي.

٧. ت: حاصرين قريبين مرتبين؛ ك: حاصرين مرتبين.

٨. ك: متناهٍ.

٩. س: التي.

و معنى «الالتهائية» كونُ الشيء أي «قدر» أو «مبلغ» أخذتَ منه وجدتَ قدرًا آخر أو مبلغًا آخر خارجاً عنه من غير حاجة إلى العود. و «القدر» للمتصل، و «المبلغ» للمنفصل. و تقرير البرهانين التطبيقي والعرشي، كتقريرهما في تناهي الأبعاد من العلم الطبيعي و هما لا يتَمان إلا فيما يوجد فيه الشرطان:

أما الشرط الأول، و هو وجود الآحاد معاً، فلأنّه لولاه، لما حصل التطبيقُ في البرهان الأول بمعنى مقابلة كلِّ جزءٍ من إحدى الجملتين بجزءٍ من الجملة الأخرى في نفس الأمر، و لما انحصر ما لا يتناهى بين حاصرين، أو كان ما بين أيّ واحد كان و أيّ واحد كان متناهيًا في نفسه في البرهان الثاني.

و أما الشرط الثاني، و هو ترتيب الآحاد فلأنّ التطبيق معناه مقابلة الجزء الأول من الجملة الناقصة بالجزء الأول من الجملة الزائدة، و الثاني من هذه بالثاني من تلك، و الثالث بالثالث، و الرابع بالرابع و هلمّ جرّاً؛ فلا يتصور من غير ترتيب و كذا انحصار المتناهي و غير المتناهي بين حاصرين.

و بالجملة، فكلّ ما ليس آحاده موجودة معاً و ليس له ترتيبٌ فلا مجموع له داخل^٢ الوجود، إذ كلّ مجموع بعض أفراده معدوم، فهو من حيث هو ذلك المجموع معدوم؛ و كلّ أفراد لا ارتباط لبعضها^٣ ببعض، فلا يحصل منها مجموع وحداني، فلهذا وجب اعتبار الشرطين معاً.

و قوله: «كالنفوس البشرية الموجودة معاً دون الترتيب»: فاعلم أنّ هذا المثال لا يصحّ التمثّل به إلا على تقديرات:

منها، أن لا يكون للنوع الإنساني ابتداء زمني بل قبل كلّ شخص منه شخص آخر إلى لا بداية.

و منها، أنّ نفس الإنسان بعد مفارقتها لبدنه لا تنتقل إلى تدبير بدن آخر إنساني. و منها، أنّ النفس الإنساني^٤ لا تعدم؛ فإنّه يلزم من صدق هذه التقديرات^٥ الثلاثة

٣. ت: بعضها.

٢. آس ١: + في.

١. س: فلما.

٥. ت، آس ١: التقديرات.

٤. ت، آس ١: الإنسانية.

اجتماعاً^١، صدق لانهاية النفوس البشرية المفارقة للأبدان في كل زمان و زمان و متى لم يصدق واحد من هذا الثلاثة لم يلزم صدق لاتناهيها.

واعلم أن هذه النفوس ليست بمعدودة، لا في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني: أما في الوجود الخارجي، فلأن «العدد» - كما ستعلم - من الاعتبار^٢ الذهنية.

و أما في الوجود الذهني، فلأن الذهن لا يتصور ما لا نهاية له ولكنه فلا يكون قابلة للمساواة والتفاوت؛ ولأن هذه إن استوفت عقود الأعداد فما زاد عليها ليس بداخل في العدد فلا يكون الكل معدوداً، وإن لم تستوف عقودها فليست لاتناهي.

وقوله: «أو الحركات التي بخلافها»: يريد بذلك الحركات الماضية التي لا أول لها، فإنها تخالف النفوس البشرية الغير المتناهية في أن تلك آحادها معاً وليست بمرتبة، وهذه آحادها مرتبة^٣ وليست معاً.

واعلم أنه إذا قيل للحركات الماضية إنها غير متناهية في الخارج، فهذا إنما يصح بمعنى السلب لا بمعنى العدول؛ فإنها لا مجموع لها ليصدق عليه أنه متناه أو غير متناه، فإن الإيجاب المعدول يستدعي وجود موضوع في الخارج إن كان الحكم بثبوت المحلول له كذلك؛ وما ليس آحاده موجودة معاً فلا مجموع له في الخارج على الحقيقة.

قال:

فصل

[في القسطاس في الاعتبار الذهنية]

ولما انساق الكلام إلى هاهنا، فنعمل ميزاناً في الاعتبار الذهنية^٤ فإن من الأمور ما يزيد على الماهية ذهنياً وعينياً، ومنها ما يزيد ذهنياً فقط.

القسطاس الأول: أخذنا في الوجود العيني امتداداً طويلاً معيناً ثلاثة^٥ أذرع مثلاً، سمّيناه وكل ما ساواه^٦ جيم، على أنه اسم لكل ما مقداره كذا، وامتداداً دونه

٣. آس ١: مرتبة.
٦. ت، آس ٢، مج ٢: ثلاث.

٢. آس ١: اعتبارات.
٥. ك: + والعينية.

١. آس ١: اجتماع.
٤. آس ١: - إلى.
٧. ت، آس ٢: سواء.

وسمّيناه و ما ساواه^١ باء؛ فجيم أخذنا صورته الكلية في الذهن الواقعه بالتواطي^٢ على جزئياته^٣ و باء كذلك، وأخذنا في الذهن الامتداد المطلق المقول على الجيم و الباء وغيرهما، فطابق الامتداد المطلق جزئيات جيم و جزئيات باء العينية، و طابق جيم جزئياته و باء جزئياته؛ فأقول: جزئيات جيم^٤ في الأعيان ليس فيها جهتان طابقها الامتداد بجهة و الجيمية بالأخرى بل هو امتداد واحد في الأعيان مثلاً ثلاثة^٥ أذرع^٦ و طابق^٧ الامتدادية لذاته و الجيمية أيضاً؛ و ليس شيء منه طابق الامتدادية^٨ غير ما طابق الجيمية في الأعيان.

سؤال: فيه امتدادية و زائد.

جواب: إن كان في الأعيان فالزائد أيضاً امتداد؛ فليت شعري كم الأصل؟ و كم

الزائد؟ و الكلام عائد إليهما.

و أمّا في الذهن، فليس مفهوم الجيمية و الامتدادية واحداً^٩ و إلاً فالامتدادية^{١٠} قيل على باء، فكان كذا الجيم، و ليس كذا؛ بل كلّ جزئي من الجيم امتداد واحد و جيم واحد و شخص واحد و كذا باء؛ فتعيّن هاهنا ضابطان:

أحدهما، أنّه لا يلزم من التغير الذهني التغير العيني.

و الثاني، أنّ الجيم و الباء ليس الامتياز بينهما بما وراء الامتداد، بل بكمال و نقص في نفسيهما؛ فكلّ كلّي واقع بالتشكيك^{١١} لا يلزم أن يكون الامتياز بين شخصياته في الوجود بما وراء الماهية كبُعدين طويل و قصير، و^{١٢} ذكرناهما من حيث هما كذلك، ليس الطول وراء البعدية امتاز به^{١٣} عن غيره؛ و كذا الأشدّ بياضاً

١. مج ١: - جيم، على أنّه اسم لكلّ ما مقداره كذا، و امتداداً دونه و سمّيناه و ما ساواه.

٢. أكثر نسخه ها: بالتواطؤ. ٣. ت: جزئياتها.

٤. آس ٢: - و جزئيات باء العينية ... جزئياته؛ فأقول: جزئيات جيم. ٥. ت، آس ٢: ثلاث.

٦. مج ١: - أذرع. ٧. مج ٢: فطابق. ٨. مج ٢: (تصحیح شده): + على.

٩. ت، مج ١: واحد. ١٠. ك: فالامتداد.

١١. مج ١، آس ٢: نفسيهما ... بالتشكيك؛ مج ٢: بالتشكك. ١٢. ك: - و.

١٣. ت، آس ٢: - به؛ آس ١، مج ٢: به امتاز.

والأنقص؛ بل^١ يجوز أن يكون ثَمَّ مميّزات^٢ أخرى ولكن حكمتُ بعدم اللزوم عند التفاوت.

[قسطاس في استحالة التسلسل في كل سلسلة مترتبة مجتمعة أحادها]

أقول: إن الامتداد المعين الذي هو ثلاث أذرع، له في الذهن اعتبارات ثلاثة:

أحدها، كونه امتداداً وهو أعمّ من كونه ذراعين أو ثلاثة.

وثانيها، كونه ثلاث^٣ أذرع فإنه أعمّ من كونه هذه الثلاث أو تلك الثلاث وهو أخصّ من

مطلق الامتداد.

و ثالثها، كونه هذا المعين وهو أخصّ من مطلق^٤ الامتداد ومن الامتداد المتخصص

بكونه ثلاث^٥ أذرع؛ وكذا الامتداد المعين الذي هو ذراعان أو أزيد أو أنقص. وكلّ واحد

من هذه الاعتبارات الثلاث هو مغاير للاعتبارين الآخرين في الذهن، وأمّا في الخارج

فالكُلُّ^٦ شيء واحد بسيط؛ وهكذا الحال في السواد المعين ففيه اعتبار العرضية واللونية و

السوادية و كونه هذا المعين؛ فإنّ هذه كلّها متغايرة في المفهوم الذهني لا في الوجود^٧

العيني، فإنّ السواد المعين ليس فيه كثرة في الخارج وليس امتياز البعد الأطول عن البعد

الأقصر، كالبعد الذي هو ثلاث أذرع والبعد الذي هو ذراعان بأمر وراء البعدية^٨ بل بنفس

البعدية، فهو امتياز بالكمال والنقص والشدة والضعف و جاز فيما يمتاز عن غيره بأنّه أكمل

و أنقص أن يكون ممتازاً عنه بأمر آخر، لكن إذا وجدت التفاوت بالكمال والنقص،

فالامتياز بغيرهما لا يجب الحكم به إذ هو غير لازم عند التفاوت بهما^٩ بل هو من الأمور المحتملة.

و كان صاحب الكتاب ادّعى البديهة^{١٠} في بساطة أمثال هذه في الأعيان و سيأتي

براهين على بساطة عدة أشياء، لها تركيب في الذهن دون الخارج. و بعد هذا فلا يخفى

عليك معاني ألفاظ الكتاب.

٢. آس ٢: مميز إلى: مع ١: ميزان.

١. مع ٢، آس ٢: بلى.

٥. آس ١: ثلاثة.

٤. آس ٢: - مطلق.

٣. آس ١: ثلاثة.

٨. ت: ذراعان بأمر البعدية.

٧. آس ٢: الموجود.

٦. آس ١: فكل.

١٠. ت: البديهة.

٩. س: - بهما.

[الوجود من الاعتبار الذهنية]

قال: فائدة: لا يجوز أن يقال: «الوجود في الأعيان زائدٌ على الماهية لأنّنا عقلناها دونّه»؛ لأنّ^١ الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا، ولم نعلم أنّه موجود في الأعيان؛ فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلى غير النهاية وعرفت استحالته.

سؤال: الوجود وكونه موجوداً واحداً؛ فما لغيره منه، فله في^٢ ذاته.
جواب: فهمناه مضافاً إلى الجنّ مثلاً - كما سبق - ولم نعلم أنّه حصل^٣، فوجود الوجود^٤ غيرّه، كما قيل في أصل الماهية؛ ولو كان موجوداً لكونه وجوداً فكان^٥ لماهيته كذا، فلا يتصور أن ينعدم. ثم إذا زاد وجود الوجود عليه متسلسلاً لا يحصل الوجود للشيء إلاّ وأن يوجّد الفاعلُ وجودَ وجوده وهكذا صاعداً؛ فلا يحدث حادثٌ في زمانٍ إلاّ ويحدث قبله فيه ما لا يتناهى؛ والمتوقف على ما لا يتناهى مترتباً غير حاصل بعدُ لن يحصل^٦ أبداً.

أقول: إنّ «الوجود» إمّا أن يكون زائداً على الماهية أو لا يكون؛ فإن كان فإمّا في الوجودين أو في الذهن فقط، فالأقسام ثلاثة:
أحدها، أن لا يكون الوجود زائداً على الماهية التي تحمل عليها لا في الخارج ولا في الذهن.

و ثانيها، أن يكون زائداً عليها في الذهن وفي الخارج معاً.
و ثالثها، أن يكون زائداً في الذهن دون الخارج.
والأول من هذه الثلاثة، ظاهرُ البطلان؛ فإنّه لو لم يكن زائداً لا في الذهن ولا في العين لكان قولنا: «الإنسان موجود» نازلاً منزلة قولنا^٧: «الإنسان إنسان» أو «الموجود موجود»، و لكان قولنا: «إنّ الخلا ليس بموجود» جارياً مجرى قولنا: «إنّ الخلا ليس بخلا»؛ ثم كيف

٣. مج ٢: + موجوداً.

٥. آس ٢: وكان.

٢. مج ٢: من.

٤. آس ١: حصل موجوداً لوجود.

٦. ت، آس ٢، مج ٢: أن يحصل.

٧. آس ٢: - الإنسان موجود نازلاً منزلة قولنا.

لا يكون زائداً وهو مشترك وخصوصيات الماهيات ليست^١ بمشتركة. أما أنه مشترك فلأننا متى علمنا أن كذا في الأعيان جزمنا بوجوده وإن لم يعلم أنه جوهر أو عرض أو متحيز أو غير متحيز. وإذا علمنا أن^٢ أحد هذه الأشياء، فلا يقدح ذلك في علمنا الأول أنه موجود. و أما أن^٣ الخصوصيات غير مشتركة فذلك ظاهرٌ وكيف لا يكون زائداً ونحن نعلم الماهيات مع الشك فيه، ونعلمه مع الشك في أن المتصف به أي^٤ ماهية هو.

[حجج القائلين بزيادة الوجود على الماهية في الأعيان والأذهان و ردّها]
و أما الثاني، وهو أن الوجود زائد في الأذهان وفي الأعيان على الماهيات التي تحمل عليها، فللقائلين به عدة حُجج:

و التي ذكرها في الكتاب هي أننا عقلنا الماهية دون الوجود وكلّ شيئين عقل أحدهما و لم يعقل الآخر فهما متغايران في الأعيان، فكل واحد من الوجود والماهية مغاير للآخر في الأعيان؛ وهذا هو المراد بقوله: «لأننا عقلناها دونها»: أي عقلنا الماهية دون الوجود وحذف الكبرى لدلالة القرينة عليها.

وأجاب في الكتاب عن هذه الحجة بأنه لو لزم من ذلك أن يكون «الوجود» زائداً على «الماهية» في الأعيان للزم أن يكون وجود الوجود زائداً^٥ على الوجود وكذلك وجود وجود الوجود وهلمّ جرّاً، فلزم^٦ عدم النهاية في أمور موجودة معاً ولها ترتيب؛ وقد مرّ بيان استحالته.

وإنما قلنا إنه يلزم من ذلك أن يزيد وجود الوجود عليه في الأعيان لأننا نتعقل وجود العنقاء مثلاً، ونشكّ هل لهذا الوجود المخصوص الذي تعقلناه وجود في الأعيان أم ليس^٧، ولو كان وجود العنقاء مثلاً وجود وجودها واحداً لاستحال تعقل أحدهما مع الشك في الآخر كما التزموه^٨ في الماهية المخصوصة ووجودها من غير فرق.

١. آس ١: ليس. ٢. مج ٢: أنه. ٣. آس ١: في.
٤. ت: أو. ٥. آس ١: يكون وجود زائداً. ٦. مج ٢: فيلزم.
٧. آس ١: ليس؛ س: لا. ٨. س: ألزموه.

ولمّا قرّر الجواب أورد عليه سؤالاً وهو أنّ وجود الوجود ليس زائداً على كونه وجوداً، إذ الوجود لا ماهية له وراء كونه وجوداً، بل ماهيته ذاته أنّه وجود، وغيره من الماهيات فهو موجودٌ به، فالوجود له بالذات لا بوجود زائد عليه، ووجود غيره إنّما هو به، وهذا كالقبليّة والبعديّة التي للزمان فإنّها له بالذات أي ليست زائدة عليه وهي لغيره به.

و جواب هذا السؤال أنا فهمنا الوجود مضافاً إلى الجنّ مثلاً، فتصوّرنا^١ وجود الجنّ و لم نعلم هل لهذا الوجود المضاف إلى الجنّ حصولٌ في الأعيان أو ليس له حصول فيها، و حصول الوجود هو وجوده، فقد تعقلنا الوجود و شككنا في وجوده، كما تعقلنا الماهية و شككنا في وجودها، فإن لزم من تعقل الماهية مع الشك في وجودها كون وجودها زائداً عليها عينا، لزم من تعقل الماهية التي هي نفس الوجود المضاف إلى الماهيات مع الشك في وجودها كون وجود ذلك الوجود مغايراً لذلك الوجود، وكذلك الكلام في الوجود الزائد و كذا إلى غير النهاية. ولمّا لم يلزم هذا لامتناع وجودات هي معاً في الأعيان مترتبة إلى ما لا نهاية له، لا جرم لم يلزم مغايرة الوجود للماهية في الأعيان.

قوله: «ولو كان موجوداً لكونه وجوداً فكان لماهيته كذا فلا يتصور أن ينعدم»: يريد أنّه لو كان كون الوجود موجوداً هو نفس كونه وجوداً لا بوجود زائد عليه، لجاز أن يكون كون الماهية موجودة نفس كونها تلك الماهية، فكان كون السواد مثلاً موجوداً نفس كونه سواداً، وإذا كان كونه سواداً، و كونه موجوداً واحداً، فكما لا يتصور أن يخرج السواد عن كونه سواداً فكذلك لا يتصور أن^٢ يخرج عن كونه موجوداً؛ وكلّما لا يتصور خروجه عن الوجود فلا يتصور عدمه ألبتة. ولمّا لم يكن ذلك جائزاً لم يكن الوجود موجوداً لكونه وجوداً جائزاً وإذا لم يجز ذلك فقد بطل السؤال.

فلو صحّت حجّتهم المذكورة على زيادة الوجود على الماهية في الأعيان لوجب أن يكون لكلّ وجود وجود آخر في الأعيان إلى لا نهاية؛ والتالي باطل بما سبق، فالمقدم - و هو كون حجّتهم صحيحة - باطل أيضاً.

ثم ذكر في بطلان هذا التالي وجهاً آخر وهو أنّه لو زاد وجود الوجود على نفس الوجود

في الأعيان لما حدث حادث والتالي باطل فالمقدم مثله. ويتبين الشرطية بأن الوجود على هذا التقدير تكون له صورة عينية و لوجود ذلك الوجود صورة أخرى عينية، وكذلك لوجود الوجود الثاني أيضاً، وكذا في الثالث والرابع متسلسلاً إلى ما لا يتناهى. ومن المعلوم أن الذي يحصل الوجود للشيء هو الفاعل فلا توجد الماهية في الخارج إلا بالفاعل، إذ هو المحصل لوجودها ولا يتحصل وجودها إلا بتحصيل وجوده ولا يتحصل هذا الوجود الثاني إلا بتحصيل وجود ثالث ورابع وخامس وكذا إلى غير النهاية، فلا يحصل الوجود لماهية ما إلا إذا أوجد الفاعل وجود تلك الماهية ولا يوجد وجود وجودها إلا بإيجاد وجود^١ وجودها، ولا يقف ذلك عند حدٍ ينتهي إليه، بل لاتزال أعداد الوجود متصاعدة في الزيادة، فلا يحدث حادث في زمان إلا ويحدث قبله فيه ما لا يتناهى إذ لم يكن المحدث يوجد^٢ إلا وقد أوجد وجوده ووجود وجوده وهلم جرا.

وكل أمر توقّف وجوده على وجود أمور^٣ مترتبة غير متناهية وتلك الأمور المترتبة غير حاصلة بعد، فإن ذلك الأمر المتوقف وجوده على وجودها، لن يحصل أبداً؛ وهذه قضية بديهية عند العقل فيلزم أن لا يوجد شيء بعد أن لم يكن ألبتة.

[حجج أخرى منهم و الجواب عنها]

وأما الحجج التي لم يذكرها في هذا الكتاب وذكرها في غيره^٥ فهي أربعة:
الحجة الأولى منها: إننا نحكم بأن «كذا موجود في الأعيان» ونفرّق بين هذا الحكم و بين حكمنا بأنه «موجود^٦ في الأذهان» ولو^٧ لم يكن وجوده في الأعيان، وإلا لم يتحقق هذا الفرق.

و جوابها أنه محكوم عليه من قبل الذهن أنه موجود في الأعيان لا أن وجوده في

٣. آس ٢: أمر.

٢. آس ١: يوجد.

١. س، آس ١: + وجود.

٤. آس ٢: - التي.

٥. المشارع، الهيئات، صص ٣٤٤ - ٣٤٥ با تصرف در عبارات و تقديم و تأخير.

٦. ت: - في الأعيان ونفرّق بين هذا الحكم و بين حكمنا بأنه موجود.

٧. مج ٢: - لو.

الأعيان؛ كما أننا نحكم بأنّ الخلأ ممتنع في الأعيان لا أنّ امتناعه حاصل في الأعيان، ولو كان للامتناع هويّة عينية لاستدعت ثبوت ما ثبت^١ له الامتناع عيناً؛ وكما لم يلزم ذلك في الامتناع، فكذا لم يلزم في الوجود.

الحجة الثانية: لو لم يكن موجوداً في الأعيان لكان معدوماً فيها فكان المحكوم عليه بأنّه^٢ موجود، هو بعينه معدوم وذلك محال.

وجوابها أنّه لا يلزم من كون الشيء موجوداً في الأعيان أن يكون لوجوده صورة عينية زائدة على ماهيته بل الوجود والعدم اعتباران ذهنيان اشتركا في امتناع وقوع هويّتهما عيناً، ومن الصفات ما لها وجود في الذهن وفي العين، ومنها ما وجودها العيني هو أنّها في الذهن وما نحن فيه من هذا القبيل.

الحجة الثالثة: لو كان الوجود اعتباراً ذهنياً فقط لكان أيّ ماهية قرن الذهن بها الوجود صارت موجودة في الأعيان وليس كذا.

وجوابها أننا لانسلم بل لا يلحقها الذهن إلّا بما يلحظ صلوحها لها من الماهيات المخصوصة وللماهيات خصوص لا يصدق عليه كلّ اعتبار الحق به كالامتناع وما يجري مجراه.

الحجة الرابعة: هي أنّ الماهية التي وجدت إن لم يفدها الفاعل شيئاً هو الوجود فهي بعد على العدم، وإن أفادها الوجود فقد حصل لها في الخارج وجود وهو المطلوب.

وجوابها أنّ الذي من الفاعل هو نفس الماهية، لا أنّ^٣ الماهية شيء يفيد الفاعل شيئاً آخر وإلّا يبقى شيئاً دون ذلك الآخر؛ ثم إنّها منقوضة بالوجود فإنّه إن لم يفده الفاعل شيئاً فهو كما كان، وإلّا فللوجود وجود إلى ما لا يتناهى فإن دفع بأنّه أفاد نفس الوجود لا وجوداً^٤ آخر له، قيل في الماهية مثله؛ وإن جعل ما أفاده الفاعل للوجود هو الوجوب أعيد الكلام إلى نفس الوجوب ولزمت المعارضة.

٣. ت: لأنّ.

٢. آس ١: كأنه.

١. مج ٢: يجب.

٤. ت: وجود؛ آس ١: -وجوداً.

[إبطال القول بأن للوجود صورة في الأعيان زائدة على الماهية]

قال: ثم إذا كان الوجود في الأعيان صفةً للماهية، فهي قابلة إما أن تكون موجودة بعده، فحصل مستقلاً دونها، فلا قابلية ولا صفتية؛ أو قبله فهي قبل الوجود موجودة، أو معه، فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود، فلها وجود آخر؛ وأقسام التالي باطلة كلها^١، فالمقدم باطل.

أقول: لما زيف الحجة التي هي معتمد القائلين بأن للوجود صورة في الأعيان زائدة على الماهية المتصفة به، أخذ بعد ذلك في بيان بطلان هذه المقالة، إذ لا يلزم من إفساد حجة مذهب ثبوت ما يناقض ذلك المذهب لجواز أن يكون المذهب حقاً والاحتجاج عليه فاسداً.

والبرهان على بطلانه هو أن الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان، فإما أن يكون جوهرًا أو عرضاً ونعني بالجوهر هاهنا ما ليس في المحل، وبالعرض ما هو في المحل؛ [١] فإن كان جوهرًا لم يكن صفة لماهية وليس كلامنا فيه ولهذا لم يتعرض في الكتاب لهذا القسم.

[٢] وإن كان عرضاً فقابله هو الماهية لا محالة، فهذه الماهية القابلة إما أن يكون بعد الوجود المقبول، أو قبله، أو معه؛ والأقسام الثلاثة باطلة. فيكون الوجود الحاصل في الأعيان عرضاً [باطلاً]^٢؛

أما القسم الأول، وهو أن الماهية تكون بعده، فلأنها لو كانت بعده لكان متقدماً عليها وكل ما كان متقدماً على الشيء فهو مستغن عن ذلك الشيء؛ فعلى هذا التقدير يكون الوجود مستغنياً^٣ عن الماهية التي فرض أنها قابلة له، فيلزم استغناء الوجود عن قابله، فيحصل مستقلاً دون قابله؛ فلا يكون القابل له قابلاً له، ولا الموصوف به موصوفاً به؛ فيكون على تقدير القابلية والصفئية، لا قابلية ولا صفئية، هذا خلف.

وأما القسم الثاني، وهو أن الماهية قبل وجودها فهو ظاهر البطالان، إذ معناه أن الماهية موجودة قبل وجودها؛ وهذا يقتضي إما تقدم الوجود على نفسه، أو أن قبل الوجود وجود

آخر و يعود الكلام فيه إلى لا نهاية.

و أمّا القسم الثالث، و هو أنّ الماهية مع الوجود لا قبله و لا بعده، فهذا ينافي كونها موجودةً بالوجود، بل يدلّ على أنّها موجودة^١ مع الوجود لا به، فيكون للماهية وجود^٢ آخر غير الوجود الذي كلامنا فيه و ذلك باطل.

قال: و إذا أخذ الموجودات شيئاً واحداً، أو أن لا موجود إلاّ واحدٌ هو جيم، فليس ثمّ إضافة إلى أمر آخر حتى يقال إنّّه كائن في الأعيان، أو في الخارج عن الذهن، بل ماهية كما هي.

أقول: قد ثبت أن الوجود في الأعيان ليس بزائد على^٣ الماهية الخارجية وإن كان زائداً على الماهية في الذهن؛ و بثبوت ذلك يتبيّن أنّ الموجود ليس مركباً في الخارج من ماهية و وجود، بل هو شيء واحد؛ و إذا كان واحداً فليس للوجود^٤ في الخارج إضافة إلى أمر آخر هو الماهية، حتى يقال إنّ تلك الماهية كائنة في الأعيان أو كائنة في خارج الذهن بل ليس إلاّ الماهية الواحدة الخارجية لا غير.

[الوحدة أيضاً من الاعتبارات الذهنية]

قال: و الوحدة أيضاً ليست في الأعيان وراء الماهية المقولة عليها، فإنّها إن كانت، فهي موجود واحد من جملة الموجودات، ثانيه الموصوفُ به، فإنّه كما يقال ذات و ذوات كثيرة^٥، يقال واحد^٥ و آحاد كثيرة؛ فعاد الكلام إلى وحدة الوحدة مترتباً متسلسلاً معاً.

سؤال: وجود الوحدة و وحدتها هي.

جواب: فوحدة الوجود هو^٦، حتى لا يذهب أصلاً. و إذا قلنا وجود كذا غير ماهيته^٨ فإنّما نعني بحسب التفصيل الذهني. و إذا قلنا شيء كذا وجوده عين ماهيته

٣. ت، آس ١: عن.

٦. مج ١: هي.

٢. آس ١: -وجود.

٥. ت: واحدة.

٨. ت: متناهية.

١. آس ١: موجود.

٤. آس ١: -للوجود.

٧. ك: فإذا.

أي لا يتصور في مفهومه أن يفصله الذهن إلى وجود و شيء آخر. و لو لم تكن الصعوبة في هذا إلا أن الوجود إذا أضيف إلى الماهية فإضافته موجودة و لوجودها إضافة مستمراً هكذا إلى غير النهاية، لكفى.

أقول: إن الماهية و الوحدة إذا أخذتا في الخارج شيئين فهما إثنان: أحدهما الماهية، و الأخرى الوحدة التي لها، فلكل واحد منهما وحدة، فللماهية دون الوحدة وحدة و للوحدة وحدة أخرى، و يعود الكلام في كل منهما متسلسلاً؛ فتجتمع صفات مترتبة غير متناهية و هو محال نشأ من كون الوحدة معنى زائداً^١ على الشيء في الأعيان، فهي أمر عقلي. وإذا كانت الوحدة أمراً عقلياً فالعدد الذي هو من أمثالها يجب أن يكون عقلياً لا وجود له في الأعيان أيضاً.

و مما يدل على أن العدد اعتباري و إن لم يكن مذكوراً في هذا الكتاب و قد ذكره المصنّف في غيره هو أن الأربعة لو كانت عرضاً موجوداً قائماً بالإنسان مثلاً فكل واحد من الأشخاص إما أن توجد فيه الأربعة أو بعضها أو لا هي و لا بعضها؛ والأول ظاهر البطلان؛ و أما^٢ الثاني و هو أن يوجد بعض الأربعة^٣ في كل شخص فذلك البعض ليس إلا الوحدة و إذا لم توجد في كل شخص إلا الوحدة، لم تكن للأربعة من حيث هي أربعة تامة محل إلا العقل؛ و أما الثالث و هو أن لا يكون في كل شخص لا هي و لا بعضها، فلا محل لها إلا العقل أيضاً و ذلك هو المطلوب.

قوله: «و لو لم تكن الصعوبة في هذا إلا أن الوجود إذا أضيف إلى الماهية فإضافته موجودة و لوجودها إضافة مستمراً هكذا إلى غير النهاية لكفى»: فاعلم أن الوجود إذا كان زائداً على الماهية فله نسبة إلى الماهية، وإذا اقتضى حكمنا بأن الشيء موجود في الأعيان أن يكون وجوده في الأعيان حاصلاً، فيكون وجوده له نسبة إلى الماهية يقتضي أن يكون لتلك النسبة وجود عيني، فللوجود العيني نسبة و للنسبة وجود ثانٍ عيني و لذلك^٤ الوجود الثاني نسبة أخرى و هلمّ جرّاً.

٣. آس ١، مج ٢: الأربعة.

٢. مج ٢: -أما.

١. آس ١: زائد.

٤. آس ١: كذلك.

و يمكنك أن تلزم مثل هذا الإلزام في «الوجود» و «الوحدة» على تقدير كونهما زائدين في الخارج؛ إذ لو كانا كذا لكان للوجود وحدة، و للوحدة وجودٌ و يتولّد سلسلة أخرى من «الإمكان» و «الوجود» فإنّ للإمكان وجوداً^١ و لوجود الإمكان إمكانٌ إذ لو وجب وجود الإمكان ما كان عارضاً، لكنه عارض فليس بواجب، فهو ممكن فله إمكان، و كذا يتولّد^٢ سلسلة بين «الوحدة» و «النسبة» و بين «الإمكان» و «الوجوب بالغير» و بين «الوحدة» و «الوجوب» و بين «الوجود» و «الوجوب»^٣؛ و قد بيّن أن الآحاد المجتمعة المترتبة ممتعة الوقوع إلى لا نهاية.

قال: قرينة: والذاتيات في بسائط الأنواع كاللونية في السواد التي لا يجوز بحسبها أن يقال جُعِلَ اللونُ فجُعِلَ سواداً، كما لا يجوز أن يقال جُعِلَ سواداً فجُعِلَ لوناً المخالفة لذاتيات الغير البسائط الجائز فيها أن يقال جُعِلَ جسماً مثلاً^٤، فجُعِلَ^٥ حيواناً، لا يجوز أن يكون لها وجود غير وجود الذاتي الآخر؛ فإنّ اللونية لو كان لها وجود غير وجود^٦ ما به خصوص السواد و ليست بمستدعية له لماهيتها و إلّا لازمها، فلنا أن نستبقي لونية السواد مع زواله بخصوصه^٧ مُقرّنين بها خصوص بياض^٨ كاستبقائنا الهولي مع زوال صورة نبدلها؛ و إذ لا جعلان فلا وجودان فهو شيء واحد.

أقول: إنّ^٩ النوع الذي يتحصّل ذاته في الذهن من^{١٠} أكثر من شيء واحد، لا يخلو إمّا أن تكون ذاتياته المتغايرة في الذهن متغايرة في الخارج، أو لا تكون:

[١] فإن لم تكن متغايرة في الخارج بل جعل كل واحد منها هو جعل الآخر، فذلك هو^{١١} النوع البسيط و مثاله السواد، فإنّ ذاته يتحصّل في الذهن من لونية و شيء آخر به امتاز

١. مج ٢، آس ١: وجود. ٢. مج ٢: إمكان فيتولّد.

٣. آس ١: - بالغير و بين الوحدة و الوجوب و بين الوجود و الوجوب.

٤. آس ١: - مثلاً. ٥. آس ٢: فيجعل.

٦. ت: - الذاتي الآخر فإنّ اللونية لو كان لها وجود غير وجود.

٧. آس ١: بيان. ٨. س: - إن.

٩. آس ١: هو. ١٠. مج ٢: - من.

٧. آس ١: بخصوصية.

السواد عن البياض والحمرة وغيرهما من الألوان؛ وليس لما به الامتياز في الخارج جعل غير جعل ما به الإشتراك، كمطلق اللون بل جعلهما في الأعيان الخارجية واحد فلا يقال جعل لونا فجعل سواداً، كما لا يقال جعل سواداً فجعل لونا، بل جعله لونا هو بعينه جعله سواداً؛ فكلما كان هذا اللون فهو هذا السواد، وكلما لم يكن هذا السواد لم يكن هذا اللون؛ ولا يحتمل التقدير المذكور أن يكون هذا اللون، ولا يكون هذا السواد بل لونا آخر غير السواد، أو سواداً آخر غير كونه هذا. وبالجمل، لا يمكن^١ أن ينسلخ عنه فصل السواد الذي به امتاز عن غيره من سائر الألوان ويقترن به فصل آخر غير ذلك أو لا يقترن به فصل أصلاً، بل يبقى مجرداً^٢ عن فصل.

[٢] وإن كانت ذاتيات النوع متغايرة في الخارج فهو النوع الغير البسيط، فذاتيات الأنواع^٣ البسائط مخالفة لذاتيات الأنواع الغير البسائط في اتحاد الجعلين. ومثال النوع الغير البسيط الحيوان فإنه شارك النبات في كونه جسماً وامتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعله جسماً في الخارج مغايراً لجعل النفس الحيوانية في الخارج، وإذا زالت عنه النفس الحيوانية بقي ذلك الجسم بعينه موجوداً كالفرس الذي يموت وجسميته باقية، ولهذا يجوز أن يقال جعل جسماً فجعل حيواناً، فللذاتي الذي هو الجسم وجود مغاير لوجود الذاتي الآخر الذي هو النفس الحيوانية، بخلاف النوع البسيط فإنه ليس لذاته وجود غير وجود ذاته الآخر؛ فإن اللونية لو كان لها وجود غير وجود ما به خصوص السواد لجاز أن يزال عنها خصوصية السواد ويقترن بها خصوصية البياض والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما بيان^٤ الشرطية فلأن اللون لا تقتضي ماهيته أن يكون سواداً إذ لو اقتضت ماهيته ذلك لكان كل لون سواداً فكان فصل السوادية لازماً لماهية اللونية وليس كذا. وإذا لم يكن لازماً فهو مفارق فجاز أن نستبقي اللونية مع زوال السواد بخصوصه مقرنين باللونية خصوص البياض عوضاً عن خصوص السواد كاستبقائنا الهيولى مع زوال صورة عنها تبدلها بصورة أخرى غيرها كزوال صورة المائية المتبدلة بصورة الهوائية.

٣. آس ١: النوع.

٢. ت: مجرد.

١. مع ٢: فلا يمكن.

٤. آس ١: بيان.

و أمّا بطلان التالي فظاهر.

و إذ لا جعلان لذاتيات النوع البسيط، فلا وجودان لهما؛ فالنوع البسيط شيء واحد في الخارج ليس له ذاتيات متغايرة في الأعيان كتغايرها في المفهوم.
وقوله: «والذاتيات في بسائط الأنواع»: هو موضوع قضية محمولها هو قوله: «لا يجوز أن يكون لها وجود غير وجود الذاتي الآخر»: وباقي الكلام بينهما هو من صفات الموضوع حشواً بينه وبين المحمول.

وقوله: «لو كان لها وجود غير وجود ما به خصوص السواد»: هو مقدّم متصلة^١.
وقوله: «وليست بمستدعية له لماهيتها وإلا لازمها»: يتسق مع ما قبله وما بعده، هكذا: لو كان للونية وجود غير وجود ما به خصوص السواد - مع أن اللونية ليست بمستدعية لما به الخصوص لماهيتها وإلا لازمها^٢ لتلك الماهية ما به الخصوص وليس كذا - لصدق التالي تلك المتصلة وهو قوله^٣: «فلنا أن نستبقي لونية السواد مع زواله بخصوصه».

قال: ولو كان للجنس وجود غير ما للفصل عيناً، لكان الجوهرية المقولة على الهيولى والصورة، لها وجود في الهيولى ولها^٤ فصل آخر موجود، ثم فصلها جوهر^٥ أيضاً؛ إذ لا يقوم الجوهر إلا^٦ الجوهر^٧. ثم ما زاد به الفصل على الجوهرية، له وجود آخر في الأعيان فلا بد له من جوهرية هكذا متسلسلاً مترتباً مع أنه يحصل في الهيولى تركيب قابلي وصورى.

سؤال: يلزمك مثل هذا التسلسل في الأذهان.

جواب: خطرات الأذهان لا تجب فيها النهاية.

سؤال: خالفت المعلم الأول.

جواب: هذا بعينه موافقته؛ إذ بهذا فرّق بين الجنس والمادة، أي بالجعلين و السواد بكليته محسوس وكذا البياض وليس في ذات أحدهما ما يطابق شيئاً من

٣. آس ١: قولنا.

٦. مج ١، ك: غير.

٢. مج ٢: + أي.

٥. مج ١: جوهرأ.

١. مج ٢: المتصلة.

٤. ك: فلها.

٧. مج ٢: بالجوهر.

الآخر في الحسّ أصلاً بل في العقل بخلاف ما بين جسمٍ وجسمٍ مثلاً حيواني و نباتي.

أقول: هذا وجه جدلي لا برهاني. و تقريره أنّه لو كان وجود الجنس في الأعيان مغايراً لوجود الفصل فيها للزم أمران:

الأول، وجود جواهر معاً على الترتيب لا نهاية لها.

والثاني، أن يكون كلّ جوهر بسيط مركّباً.

والأمران باطلان فالمقدم باطل.

ويتحقق بيان هذا القياس بأنّ الجسم المركب من الهيولى والصورة تصدق^١ الجوهرية على كلّ واحد من جزئيه إذ هي مقولة على الهيولى وعلى^٢ الصورة بناءً على أنّ الصورة المقومة للجسم والصور المنووعة له يجب أن يكون جوهرًا على ما هو المشهور، وإن لم يقل به صاحب الكتاب كما عرفت، فللجوهرية المقولة عليهما^٣ وجود في الهيولى، وللهيولى فصل آخر موجود، لأنّ الجوهر في المشهور جنس لخمسّة أشياء: الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل. وإذا كان جنسًا للهيولى وجب أن تمتاز الهيولى عمّا عداها^٤ من الجواهر بفصل. فلجنس الهيولى وهو الجوهر وجودٌ وفصلها^٥ في الأعيان وجودٌ آخر، لأنّا نتكلّم على تقدير أنّ كلّ مركب من الجنس والفصل فلجنسه وفصله وجودان متغايران عينا، ثمّ فصل الهيولى هو جوهر أيضاً لأنّ فصل الهيولى مقوم للهيولى التي هي جوهر ومقوم الجوهر في المشهور لا بدّ وأن يكون جوهرًا، ففصل الهيولى مركب من جنس هو الجوهر ومن فصل يزيد على الجوهرية في الأعيان، فلكلّ فصل فصل له جوهرية موجودة فيه كذلك إلى غير نهاية^٦، وتترتب الجواهر التي هي فيها على حسب ترتبها^٧؛ وحينئذٍ يلزم المحال من وجهين:

أحدهما، وجود سلسلة من مترتبات موجودة معاً إلى^٨ لا نهاية.

٣. س: عليها.

٦. س، مج ٢: النهاية.

٢. مج ٢: -على.

٥. ت: لفصله.

٨. آس ١: + ما.

١. آس ١: تصديق.

٤. آس ١: عداها.

٧. س: ترتبها.

و ثانيهما، أن تكون الهيولى مركبة في الأعيان ممّا به الاشتراك و هو الجنس و ممّا به الامتياز و هو الفصل، و لا فرق بين الجنس و المادة و بين الفصل و الصورة إلّا بأنّ الجنس و الفصل ليس لهما جعلان في الخارج، و المادة و الصورة لهما في الخارج جعلان، فجنس الهيولى و فصلها لو لم يتحد وجودهما عيناً لكان الجنس مادة و الفصل صورة، فحصل في الهيولى تركيب من مادة قابلية و صورة^١؛ فلم تكن بسيطة في الأعيان و هو بخلاف المشهور. و كذا الكلام في كلّما ادّعوا بساطته من الجواهر. فهذا تقرير القياس و بيانه.

و إنّما قلت^٢ أنّه جدليّ لا برهاني لأنّه مبنيّ على أمور مشهورة لا يقول بها صاحب الكتاب و قد مضى الكلام فيها.

ثم أورد المصنّف على هذا الوجه سؤالين و أجاب عنهما:

السؤال الأوّل: إنّ السلسلة الغير المتناهية لازمة سواء قلنا إنّ للجنس وجوداً غير وجود الفصل في الخارج، أو لم نقل:

أمّا إذا قلنا، فلما مرّ.

و أمّا إن لم نقل، فلا شك أنّ للجنس^٣ في الأذهان وجوداً غير وجود الفصل فيها و حينئذٍ تساق^٤ الحجة على الوجه المذكور حتى يلزم وجود السلسلة المذكورة في الذهن و ذلك محال أيضاً.

و جوابه أنّ خطرات الأذهان لا تجب فيها النهاية؛ و تحقيقه أنّا لانفهم^٥ ذلك بمعنى أنّ ما لا نهاية له يجتمع في الذهن، بمعنى أنّ الذهن لا يقف عند حدّ، ككون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و هلّم جرّاً، فإنّ الذي يخطر في أذهاننا منها^٦ أبداً لا يكون إلّا متناهيّاً بخلاف ما لو كانت في الوجود الخارجي، فإنّها إذ ذاك لا يتوقّف^٧ وجودها على إخطارها، فتكون مع عدم تناهيها موجودةً معاً و يتضح في مسألتنا بأنّ النوع الذي فيه جواهر مترتبة إلى ما لا يتناهى، فمتى كان لكلّ واحد منها وجود في الخارج يمتاز عن وجود الآخر علم

٣. آس ١: الجنس.

٢. مج ٢: قلنا.

١. مج ٢: صورية.

٦. مج ٢: - منها.

٥. آس ١. مج ٢: أنك لانفهم.

٤. آس ١: + على.

٧. آس ١: + على.

قطعاً أنه على هذا التقدير يجب وجودها معاً في الخارج. و أما إذا لم تتميز وجوداتها في الخارج بل كان امتياز كل واحد منها عن الآخر بحسب الاعتبار الذهني لم يلزم أن يتميز في الذهن منها إلا ما أخطر فيه دون ما لم يخطر، فهي غير متناهية ذهنياً، بمعنى أنه لا ينتهي إخطار ما يخطر منها إلى حدٍّ لا يمكن أن يخطر غيره. وما لا نهاية له بهذا المعنى ليس بممتنع بحسب الضابط المذكور فيما يجب فيه التناهي وما لا يجب.

و لوجود ما لا نهاية له في الذهن معنى آخر ليس بممتنع أيضاً، وهو أن يحصل في الذهن مفهوم ما حُمل عليه أنه غير متناهٍ و مفهوم اللانهاية من حيث هو هذا المفهوم مع الحكم بصدق^١ مفهوم اللانهاية على المفهوم الآخر أو بلا صدقه^٢ عليه، ولولا تصوّر مفهوم اللانهاية لما أمكننا أن نسلبه عن شيء من الأشياء إذ التصديق لا بد فيه من تصور المحكوم به إيجاباً أو سلباً. ولا يلزم من حصول مفهوم اللانهاية في الذهن حصول ما لا يتناهى فيه. و تحقق هذا المعنى يفتقر إلى قريحة تامة و حسن تأمل.

السؤال الثاني: إن المعلم الأول أرسطاطاليس الذي منه أخذ المتأخرون هذا العلم حكماً بأن وجود الجنس غير وجود الفصل، فالحكم باتحاد وجوديهما يكون مخالفة له.

و الجواب، أنا لو سلّمنا أن المعلم خالف فيه، لما كان قادحاً في صحته، إذ المعوّل في العلوم الحقيقيّة على البرهان، لا على التقليد. و صاحب الكتاب لما لم يخالف المعلم الأول في هذا المطلوب لا جرم لم يفتقر إلى ذكر هذا الوجه جواباً، بل بيّن أن أرسطاطاليس حكم بذلك أيضاً عند ما فرّق بين الجنس و المادة بأن الجنس ليس له جعلٌ غير جعل الفصل، و المادة لها جعلٌ غير جعل الصورة و اتحاد الجعلين هو اتحاد الوجودين وإنما حكم بمغايرة وجود الجنس لوجود الفصل بحسب الاعتبار الذهني لا غير.

ولما قرّر هذا الوجه الجدلي أردفه بوجه برهاني و هو قوله: «و السواد بكلّيته محسوس و كذا البياض، و ليس في ذات أحدهما ما يطابق شيئاً من الآخر في الجنس أصلاً بل في العقل».

و إيضاح هذا البرهان على وجه التفصيل هو أنه لو لم يكن من الأجناس ما ليس له وجود

غير وجود الفصل، لكان السواد مركباً في الأعيان من لون هو جنسه، وشيء آخر هو فصله؛ وكذا البياض و غيرهما من الألوان؛ فكل واحد منهما عند الانفراد - لو قدرنا انفراده - [١] إن كان غير محسوس، فعند الاجتماع إن لم تحصل هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوساً؛ وإن حصلت كانت زائدة على الجنس و الفصل فلم يكونا مقومين لها. وإن لم يكن كل واحد منهما غير محسوس، فإن كان المحسوس أحدهما فقط، فإذا انضم الآخر إليه فإن حصلت هيئة أخرى محسوسة^١ كان الإحساس بها إحساساً بمحسوسين هذا خلف.

وإن لم يحصل كان المحسوس هو الجنس وحده أو الفصل وحده فيكون الجزء هو الكل و هو محال.

[٢] وإن كان كل واحد منهما عند الانفراد محسوساً:

فإن بقيا عند الاجتماع كذلك وجب أن يحصل لنا الإحساس بمحسوسين. وإن لم يبقيا، فإن كان المحسوس أحدهما دون الآخر عاد المحال وإلا إن لم تحصل هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوساً؛ وإن حصلت لم يكن نفس المجموع لأن المجموع هو الجنس مع الفصل.

فإذا لم يكن كل واحد منهما محسوساً لم يكن المجموع محسوساً، فكانت خارجة عن المركب من الجزئين فلا يكونان^٢ مقومين لها هذا خلف.

فالسواد و غيره من الألوان كل واحد منها بسيط في الأعيان؛ وليس في ذات السواد لونية مطابقة للونية البياض مثلاً في الحس، بل مطابقة لونية أحدهما للونية الأخر هي^٣ في العقل فقط وإلا لم تكن اللونية جنساً. وليس في الخارج لونية شيء آخر، بل جعل السواد لوناً هو بعينه جعله سواداً وليس لجنسه و فصله تميز في الأعيان.

وقوله: «بخلاف ما بين جسم و جسم مثلاً نباتي و حيواني»: ينبّه بذلك على وجود الأنواع المركبة من ذاتيات، لكل منها جعل غير جعل الآخر كالجسم النباتي و الجسم الحيواني، فإنهما اشتركا في ذاتي عام هو «الجسم» و هو جنس لهما، و افترقا بالنفس

النباتية و النفس الحيوانية؛ و جعل كل واحدٍ من النفسين - اللذين بهما الافتراق - غير جعل^١ الجسم الذي به الاشتراك كما مرّ. و لا يتمشى هذا البرهان فيه كتمشيته في الألوان و ما يجري مجراها.

[الوجوب و الإمكان من الاعتبار العقلية]

قال: قرينة أخرى: و الإمكان و الوجوب ليسا بزائدين في الأعيان على الماهية، و إلا الإمكان إن زاد فله وجود، فإن كان واجباً من غير نسبة فلا يوصف به غيره؛ و إن وجب بنسبته^٢ إلى الماهية فهو معلول ممكن، و له إمكان، و كل ممكن إمكانه قبل وجوده، إذ يقال أمكن فوجد، لا وُجد فأمكن، فإذا^٣ كان إمكانه قبله فليس هو. و يعود الكلام إليه كما سبق؛ و كذا الكلام في الوجوب و وجوب وجوده مستمرّاً؛ بل هي أمور ذهنية؛ و الاعتبار الذهنية لا حد لها دون الحقائق العينية المترتبة. فمن جملة المغالطات أخذ الاعتبار العقلية ذواتاً^٤ في الأعيان تُبنى عليها أمور^٥.

أقول: لو كان الإمكان زائداً في الأعيان على الماهية الممكنة لصدق قولنا: الإمكان موجود، و كل موجود فهو إما واجب الوجود لذاته، أو ممكن الوجود لذاته، فالإمكان لا بدّ و أن يكون على أحد القسمين لكن كل موجود هو ممكن الوجود في ذاته فإنه واجب الوجود بغيره، و كل واحد^٦ من هذه المقدمات سنحققها:

فالإمكان إما واجب الوجود لذاته، أو واجب الوجود لغيره: فإن كان الأول، فذلك هو مراده بالواجب من غير نسبة أي هو واجب الوجود من غير أن ينسب وجوب^٧ وجوده إلى الغير بأنّه به أو له، و ستعلم أن كل ما هو واجب الوجود لذاته فإنه لا يوصف به غيره؛ لأنّ كلما كان وصفاً لشيء فهو مفتقر إلى ذلك الشيء، و كلما افتقر إلى

٣. مج ٢: و إذا.

٦. مج ٢: واحدة.

٢. ت: بنسبة.

٥. آس ١: أموراً.

١. مج ٢: - جعل.

٤. ك: ذوات.

٧. آس ١: وجود.

شيء من الأشياء، فليس بواجب الوجود لذاته، فلو كان الإمكان واجب الوجود لذاته لما اتّصف به شيء لكنّه اتّصف به ماهية الممكن فليس بواجب الوجود لذاته.

وإن كان الثاني، وهو أن يكون واجب الوجود بغيره فهو المراد بقوله: «وإن وجب بنسبته إلى الماهية»، وهذا لابدّ وأن يكون معلولاً للماهية التي نسب إليها؛ إذ وجوبه لم يحصل إلّا بها وكلّ معلول ممكن؛ إذ لو لم يكن ممكناً لكان واجباً، وكلّ واجب فليس بمعلول، فكلّ معلول ليس بمعلول^١، هذا خلف. وإذا كان ممكناً فله إمكان وبهذا يظهر معنى قوله: «فهو معلول ممكن وله إمكان».

وإذا ثبت هذا، فهذا^٢ إمكان الإمكان، إمّا نفس وجود الإمكان أو زائد عليه؛ لا جائز أن يكون نفسه، لأنّ كلّ ممكن إمكانه قبل وجوده، وكلّ ما هو قبل الشيء فلا يكون نفس ذلك الشيء؛ فإمكان الإمكان ليس نفس وجود الإمكان. أمّا الصغرى، فلأنّ الوجود معلّل بالإمكان، وكلّ ما علّل بشيء فهو متأخّر عنه. أمّا أنّه معلّل به، فلأنّه يقال أمكن فوجد ولا يقال وُجد فأمكن.

وأمّا الكبرى، فلا متنازع أن يكون الشيء قبل نفسه؛ فلإمكان إمكان زائد عليه ويعود الكلام إلى إمكان الإمكان، فيلزم أن يكون له إمكان آخر ويتسلسل إمكانات موجودة مترتبة^٣ معاً إلى لا نهاية، وقد سبق بطلانه.

هذا ما يدلّ على أنّ الإمكان ليس بزائد على الماهية العينية.

وأمّا ما يدلّ على أنّ الوجوب ليس بزائد عليها، فهو أنّ «الوجوب» صفة للوجود: [١] فإن لم يقيم بنفسه فهو ممكن، وكلّ ممكن فله إمكان^٤ وجوب بالغير، فتذهب أعداد إمكاناته وجوباته مترتبة إلى غير النهاية. ثم إنّ وجوبه بالغير متقدم على وجوده لأنّه يجب فيوجد، لا، يوجد فيجب، وإذا كان متقدماً على الوجود فهو مغاير له، فللوجوب وجود، وللوجود وجوب، فلا يزال كلّ من الوجود والوجوب يتكرّر على الآخر إلى لا نهاية.

٣. أس ١: - مترتبة.

٢. مع ٢: فلهذا الإمكان أي.

١. مع ٢: بواجب.

٤. س: فله الإمكان وله.

[٢] وإن قام بنفسه، فإن كان ممكناً عادت المحالات المذكورة؛ وإن كان واجباً لذاته لزم أن يكون الواجب بذاته مفتقراً إلى غيره لافتقار الصفة إلى الموصوف وذلك محال. ولزم أيضاً، أن يكون وجوبه زائداً عليه لأننا نتعقله ونشك^١ هل هو واجب أو ممكن، فيكون وجوب الوجود غير نفس الوجوب، والكلام فيه كالكلام في الوجوب الأول، فيلزم وجوبات مترتبة موجودة معاً بلا نهاية وقد مرّ بيان بطلانه.

ويمكن أن نختصر ما قيل في «الإمكان» و«الوجوب» بأن يقال: لو كانا صفتين زائدتين على الماهية المتصفة بهما في الخارج، لكان كلّ واحد منهما إن كان واجباً مع كونه مفتقراً إلى غيره، كان المفتقر إلى الغير واجباً لذاته، هذا خلف. وإن كان ممكناً كان وجوب الوجود للماهية وإمكانه متأخراً عن ذلك الوجود لوجوب تأخر الصفة عن وجود الموصوف وذلك محال؛ لأنّ الممكنات تكون ممكنة ثم توجد ولا يصحّ أن يقال إنها توجد فتصير ممكنة وكذا الوجوب، فإنّ الشيء يجب فيوجد، ولا يصحّ قولنا: إنّه يوجد فيجب. وفي الكتاب لم يفصل الكلام في الوجوب كما فصله في الإمكان اتكالاً على معرفة ذلك بالفطرة بعد الوقوف على ما سبق.

وقوله: «و الاعتبارات الذهنية لا حدّ لها دون الحقائق العينية المترتبة»: معناه أن الأشياء التي لا وجود لها إلّا في الأذهان لا يجب أن يقف الذهن فيها عند حدّ لا يمكنه الزيادة عليه، كالأعداد والنسب التي لها؛ وأمّا الحقائق الموجودة في الأعيان معاً فإنّها إن لم تكن مترتبة كالنفوس الناطقة، فإنّها لا يجب أيضاً وقوفها عند حدّ لا تقبل زيادة^٢ - كما عرفت - وإن كانت مترتبة فلا بدّ وأن تكون متناهية بالبرهانين السابقين وقد عرفت فيما مضى كيفية حصول ما لا نهاية له في الذهن، و^٣ على أيّ وجه هو، وبأيّ معنى يصدق.

و على الجملة، يجب أن تعلم أنّه لا يمكننا تحصيل أمور غير متناهية العدد بالفعل متميزة مفصّلة في الذهن، بل ربّما يخطر بالبال إجمالاً أمور لا نهاية لها؛ وفرق بين خطور العدد الغير المتناهي مطلقاً، وبين أن يحصل في الذهن أعداد لا تنهاى مفصّلة، فإنّ هذا

الثاني ممتنع دون الأوّل، و الفطرة السليمة تشهد بالفرق بينهما، و بأنّ الأوّل منهما^١ ما لا يمتنع حصوله في الذهن.

قال: سؤال: فكيف^٢ يطابق المختلفات الغير المتطابقة شيء واحد.

جواب^٣: كما سبق في القسطاس الأوّل؛ و ليس من شرط المثال المطابقة من

جميع الوجوه العقلية.

سؤال: خالف المعلم الأوّل في الإمكان؛ إذ حكم^٤ أنّ كلّ حادث يتقدّمه إمكان

و موضوع.

جواب: ليس ذاك^٥ هذا الإمكان، بل إمكان لا يوجد للأزليات و سيأتيك.

أقول: لما بيّن أنّ من الأمور العامة ما هي زائدة على الماهيات التي تقال عليها في الأذهان دون الأعيان، وأنّ من الماهيات ما هي بسيطة في الخارج مركبة في الذهن، أورد على ذلك^٦ هذا السؤال و هو أنّه متى كان الأمر كذا حصل في الذهن أشياء مختلفة غير متطابقة في أنفسها، و هي مع ذلك يطابقها شيء واحد من الموجودات العينية، كما يحصل في الذهن اللونية و فصل السوادية، و لا يطابق أحدهما الآخر، إذ الأوّل منهما يصدق على البياض دون الثاني. و لو كانا متطابقين في أنفسهما لصدق عليه كلّ واحد منهما أو^٧ لم يصدق عليه و لا واحد منهما لتطابقهما و السواد الواحد البسيط الخارجي يطابقهما^٨. و كذا إذا حصل في ذهننا الجسم الممكن من حيث هو ممكن فإنّه يلزم أن يطابق الجسم الذهني و الإمكان^٩ الذهني شيء واحد في الخارج هو الجسم الممكن الذي لا يزيد إمكانه عليه عيناً.

وإذا أردنا زيادة تقرير لهذا السؤال قلنا: الأمر الحاصل في الذهن، إمّا أن يطابقه شيء في الخارج، أو لا يطابقه:

[١] فإن لم يطابقه أمر في الخارج فهو جهل لا علم، إذ لا معنى للجهل إلّا حصول أمر في

١. ت: منه. ٢. آس ٢: وكيف. ٣. آس ٢: - جواب.

٤. ك: يحكم. ٥. مج ٢، آس ٢: ذلك. ٦. س: أردف ذلك.

٧. مج ٢: إذ. ٨. س: - و السواد الواحد البسيط الخارجي يطابقهما.

٩. ت: الاكان.

الذهن لا يكون مطابقاً لما في الخارج.

[٢] و إن طابقه أمر في الخارج فالأشياء المتغايرة في ذهن كالأمثلة المذكورة، إن طابقها من الأمور العينية شيء واحد لا تركيب فيه من الوجه الذي وقع فيه التركيب الذهني، كالجسم الممكن، أو لا تركيب فيه أصلاً، كالعقل الواحد لزم المحال المذكور. و إن لم يكن المطابق لها من الأمور العينية كذلك، بل كان فيه تركيب مطابق للتركيب الذهني وجب أن يكون الوجود والوحدة واللونية وفصلها والإمكان والوجوب كل هذه أمور موجودة في الأعيان زائدة على الماهيات التي تقال عليها وذلك هو المطلوب من هذا الإيراد.

والجواب، أننا لانسلم أنه إذا حصل في ذهن أمر و لم يطابقه ممّا في الخارج شيء فهو جهلٌ، بل الجهل هو الصورة المأخوذة في ذهن على أنها مطابقة لشيء في الخارج وليست بمطابقة له؛ أو^١ هو^٢ الحكم الغير المطابق لما في نفس الأمر كما تحكم^٣ بأن النفس تعدم و هي لا تعدم في نفس الأمر، هذا هو «الجهل المركّب».

و أمّا «الجهل البسيط»، فهو عدم العلم عمّا من شأنه أن يكون عالمًا كمن لم يحصل^٤ في ذهنه ماهية السماء أو لم يعلم هل النفس تعدم أو لا تعدم.

و أمّا الأمور الحاصلة في ذهن، فتارة تكون أمثلة لأمر عينية و تارة يكون وجودها الذهني في حكم الوجود العيني لغيرها.

و أمّا كيفية مطابقة^٥ الشيء الواحد الخارجي للمختلفات الذهنية الغير المتطابقة، فكما سبق في القسطاس الأول من حال المقدار الذي هو ثلاث^٦ أذرع والمقدار الذي هو ذراعان و كون كل واحد منهما شيء بسيط في الأعيان و مركّب في الاعتبار الذهني من مطلق المقدار و من مطلق كونه ثلاث^٧ أذرع أو ذراعين، و من كونه^٨ هذا المقدار المعين، و ليس من شرط المطابقة أن تكون من جميع الوجوه ليلزم التركيب الخارجي كما لزم التركيب الذهني؛ بل المطابقة تقع من بعض الوجوه، و لولا ذلك لكان المثال المأخوذ من الجوهر

٣. س: الأمر كالحكم.

٦. س: ثلاثة.

٢. آس ١، مج ٢: - هو.

٥. مج ٢: + وجود.

٨. آس ١: كون.

١. س: و.

٤. س: لا يحصل.

٧. س، آس ١: ثلاثة.

القائم بنفسه في الخارج يجب أن يكون قائماً بنفسه في الذهن و ذلك ممّا ينافي كونه في الذهن؛ هذا خلف.

ولمّا قرر هذا السؤال العام على كلّ ما سلف من الأمور الاعتبارية و أجاب عنه، ذكر سؤالاً آخر مختصاً بـ «الإمكان» وهو أن المعلم الأول أقام البرهان على أن كلّ حادث يتقدّم وجوده إمكان و موضوع لذلك الإمكان، لأنّه لمّا قرّر أن الحادث لا بدّ و أن يكون له إمكان سابق عليه حكم بأنّ ذلك الإمكان ليس قائماً بذاته، فيجب أن يكون له موضوع بحيث يكون ذلك الإمكان حالاً فيه.

ولو كان الإمكان عنده عدميّاً لمّا تمشّى هذا البرهان إذ العدمي لا يستدعي موضوعاً يحلّ فيه.

و حاصل جوابه أن الإمكان الذي حكم المعلم الأول بتقدّمه على الحادث غير الإمكان الذي حكمنا بأنّه من الأمور الاعتبارية لا الخارجية، فإنّ الإمكان الاعتباري يصدق على الحوادث و الأزليات، و الذي هو سابق على الحادث لا يوجد للأزليات و لا يصدق عليها، فالمغالطة نشأت من اشتراك لفظة «الإمكان» بين معنيين مختلفين. و على تقدير أن المعلم الأول خالف في أن الإمكان الصادق على الأزليات اعتباري، فليس ذلك بقادح في كونه اعتبارياً، إذ البرهان هو المتبّع في المطالب الحقيقية.

و إنّما مقصود صاحب الكتاب أن يبيّن أن المعلم الأول لم يغلط في هذا الموضع، كما ظنّ بعض من لم يحقق^١ كلامه و مقاصده لتلايس الظنّ في علمه، فلا يتأمّل ما يورده من المباحث فيقع الحرمان لما^٢ فيها من الفوائد الجمّة و المقاصد المهمّة.

و أمّا ماهية ذلك «الإمكان» السابق على الحادث فسيأتيك في المباحث المستقبلية إن شاء الله تعالى.

قال:

مُخْلِصُ الْقِسْطِاسِ [فِي الْإِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ]

كلّما رأيت تكرر نوعه متسلسلاً مترادفاً فطريق التفصّي ما قلتُ، فافهم و فتش

كلّ كلام حتى لا يقع الأمر ذهنياً مأخوذاً ذاتاً عينيةً، فيُفْضَى^١ إلى باطل. وأُظْهِرْتُ
لعظيم^٢ حاجةً مَسَتْ فيما بعدُ، وكثرةَ الخطب فيه.

أقول: الذي يتكرّر نوعه متسلسلاً هو كالوحدة التي لها وحدة و لتلك الوحدة وحدة
أخرى كذلك إلى لا نهاية؛ وكذا الوجوب والإمكان وما يجري مجراهما كما سبق، فإنّ
المتكررات من هذه هي من نوع واحد لا من أنواع مختلفة.

و طريق التفصّي من المحال الذي يلزم من ذلك هو أنّ هذه اعتباراتٌ ذهنية لا وجود لها
في الأعيان ليلزم تناهياها مع كونها في نفس الأمر غير متناهية.

وعظيم^٣ الحاجة التي أُظْهِرْتُ في مباحث الاعتبارات الذهنية لأجلها، هي ما تعرفه في
إثبات الوحدةانية و أحوال الموجودات الممكنة و ترتيب وجودها و عدة مسائل من
المهمّات يفتقر إلى تحقيق الأمور الاعتبارية التي ليست^٤ لها هويات عينية و سأنبّه^٥ على
وجه الحاجة إليها عند وصولي إلى شرح كلّ بحث يتعلّق بها. و ذكر أنّ كثرة خطب غير
المحقّقين في هذه الاعتباريات ممّا أحوجه أيضاً إلى الإطناب في تحقيقها.

قال:

ضابط [في القسطاس]

كلّ نوعٍ لم يمتنع التكرّر فيه لا تقف^٦ فيه النهاية على حدٍّ و كلّ ما يفرض
موجوداً فإن سلبت^٧ النهاية عنه يبقى من العدد ما لم يقع بعدُ.

أقول: النوع الذي لم يمتنع التكرّر فيه هو كالعدد، و الأشكال الهندسية مثل المثلث و
المربّع و المخمس و هلمّ جرّاً، و هكذا حال النفوس الإنسانية المفارقة للأبدان على الوجه
الذي سبق، فإنّ هذه على تقدير أنّ الموجود منها لا نهاية له يبقى من أعدادها ما لم يقع بعدُ
سواء كان بصدد الوقوع في المستقبل أو لم يكن؛ و قد عرفت كيفية الحال فيها فيما مرّ.

٣. مج ٢: عظم.

٦. ك: لم يقف.

٢. ك: لعظم.

٥. مج ٢: سأبيّنه.

١. ك: فتفضى.

٤. ت، آس ١: ليس.

٧. مج ٢، آس ٢: وإن سلب: آس ١: فإن سلب.

قال:

التلويح الثالث في بقايا تقاسيم الوجود

[تقسيم الوجود إلى الواحد والكثير]

الطور الأول من التقسيم أنه ينقسم إلى واحد وكثير.
والحقيقي^٢ من الواحد، أربعة:

الأول والأحق^٣ بالوحدة، ما لا ينقسم^٤ في الكم والحدّ، لا بالقوة ولا بالفعل،
كذات البارئ عزّ جاره.

و الثاني، ما لا ينقسم في الكم أصلاً - قوةً وفعلاً - وإن تُصوّر انقسامه إلى
أجزاء الحدّ ذهنًا، كالعقول والنفوس.

و الثالث، الواحد بالاتصال كالواحد من الخطّ والماء وهو قابلُ القسمة^٥
بالقوة؛ وأجزاؤه تتشابه، وتشاركه في الحدّ.

و الرابع، الواحد بالاجتماع كالإنسان الواحد من نفسٍ وبدنٍ مركّبٍ من جلدٍ و
عظام ونحوها.

٣. آس ١: ولاحق.

٢. مج ٢: الجميع.

١. آس ١: تقسيم.

٥. ك، مج ٢: للقسمة.

٤. ت: لم ينقسم.

والواحد^١ الغير الحقيقي هو بحسب شركة:

أما في المحمول، فالاتحاد في النوع يسمّى «مشاكلّة» و في الجنس «مجانسة» و الكيف «مشابهة» و الكمّ «مساواة»، و الاتفاق^٢ في الوضع «مطابقة» و في الإضافة يسمّى «واحدًا بالنسبة»، كما يقال: نسبة النفس إلى البدن كنسبة السلطان إلى المدينة.

وأما في الموضوع، كقولهم: الحلو والأبيض واحد أي هما محمولاً شيء واحد كالسكر مثلاً.

ومن لواحق الواحد «الهُوهُ»، وهو أن تكون ذات واحدة لها اعتباران^٣ يشار إليها: أن^٤ صاحب هذا الاعتبار بعينه ذو^٥ ذلك، كقولهم: هذا القائم هو الطويل.

والأحقّ^٦ بالوحدة الحقيقية ممّا ذكرناه، المتقدّم فالمتقدّم.

ومن الواحد «تامّ» لا إمكان لزيادة فيه وهو هو، كخط الدائرة؛ ومنه «ناقض»

وهو ما يمكن فيه ذلك، كالخط المستقيم؛ والتام أحقّ بها.

ومن لواحق الكثرة التغير والتقابل.

[تقسيم الوجود بالواحد والكثير]

أقول: إنّ الواحد والكثير من الأمور التي تصوّراتها بديهية. والواحد لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحد، وإن انقسم من جهة أخرى. ولم يذكر في الكتاب وجه الحصر في هذه الأقسام المذكورة، ولم يستوف في القسمة كلّ ما قيل من أقسام الواحد لأنّ غرضه أن يذكر الأولى فالأولى ما تحمّل الواحدية عليه^٧. فإن أردنا الحصر مع استيعاب ما ذكر من الأقسام الداخلة تحت هذه الأقسام المبيّنة - وإن لم نلتزم محاذاة ترتيب ما في الكتاب - قلنا:

١. مج ١، ك: والواحد؛ سائر نسخه: فالواحد.

٢. مج ٢: بالكيف... بالكمّ... بالاتفاق؛ ك: في الكيف... في الكمّ... الاتفاق.

٣. آس ٢: اعتبارات. ٤. مج ١: - أن. ٥. مج ١، مج ٢، آس ٢: ذي.

٦. آس ٢: اللاحق.

٧. آس ١، مج ٢: ما يحمل الواحد به؛ ت، س: تحمل الواحدية عليه (عبارت متن انتخابي مصحح).

الواحد إمّا أن لا يقال^١ على كثيرين، أو يقال:
فإن لم يُقَل، فإن لم يكن له مفهوم وراء أنه لا ينقسم فهو «الوحدة».
وإن كان له مفهوم آخر، فإمّا أن لا يقبل القسمة، أو يقبلها:
[١] فإن لم يقبلها، فإن كان له وضع فهو «النقطة»، وإن لم يكن له وضع فهو «الواحد المطلق»: فإن لم يكن فيه انقسام ذهني إلى أجزاء الحد^٢، فهو البارئ عزّ جاره، وإلا فهو كالعقل: فإنه ينقسم إلى أجزاء الحدّ ذهنياً وهي الجنس والفصل كما هو المشهور؛ ولأنّ العقول مختلفة الحقائق وهي داخلة تحت جنس «الجوهر»، فلا بدّ وأن يمتاز كلّ واحدٍ منها بفصلٍ فيكون مركّباً من الجنس والفصل وهما جزأ الحد الحقيقي وإن كان لا تركيب في الخارج أصلاً.

[٢] وإن قبل القسمة:

[١] فإن لم ينقسم بالفعل، فهو «الواحد بالاتصال».

[٢] وإن انقسم بالفعل:

[١] فإن لم تكن أجزاؤه متميزة بالتشخص فهو «المركّب الحقيقي».

[٢] وإلا فهو «الواحد بالاجتماع».

ووحدة هذا «الواحد بالاجتماع» إمّا وضعيّة، أو غير وضعيّة:

[١] فالوضعيّة كالدرهم الواحد الذي هو ستة أسداس مقدارٍ ما على حسب ما اصطلاح عليه، فإنّا إذا وجدنا واحداً من نوعه هو أربعة أسداسه مثلاً، فإنّا لانسمّيه درهماً، وإذا وجدنا اثنين من نوعه فصاعداً وكانت تلك الاثنين فما زاد ستة أسداس ذلك المقدار، فإنّا نسمّي المجموع «درهماً واحداً» بالوضع.

[٢] و غير الوضعيّة إمّا طبيعيّة كالبدن الواحد، أو صناعية كالسرير الواحد؛ هذا إن لم يكن الواحد مقولاً على كثيرين، فإن قيل على كثيرين بالعدد فلا شكّ أنّ جهة وحدة تلك الكثرة على جهة كثرتها:

١. آس ١، مج ٢: الواحد ما لا يقال.

٢. آس ١: - الحد.

٣. ت: - و.

فجهة الوحدة إمّا أن تكون مقوّمه لتلك الكثرة، أو لا تكون:

[ألف] - فإن كانت مقوّمه فإمّا أن تكون مقولة في جواب ما هو.

أو في جواب أيّ شيء هو - كما عرفت في المنطق:

[١] فإن كانت مقولة في جواب ما هو فهو «الواحد بالجنس» إمّا القريب أو «البعيد»

على اختلاف درجاته في القرب و البعد إن كان بينهما اختلاف في شيء من الذاتيات، وإلاّ

فهو «الواحد بالنوع» إن لم يكن بينها اختلاف في شيء من الذاتيات^١.

[٢] وإن كانت مقولة في جواب أيّ شيء هو، فهو «الواحد بالفصل»، وهو بعينه «الواحد

بالنوع» إلاّ أن الاعتبار مختلف.

[ب] - وإن لم تكن جهة الوحدة مقوّمه لتلك الكثرة، فإمّا أن تكون من عوارضها، أو لا

من عوارضها:

[ألف] - فإن كانت من عوارضها:

[١] فهي إمّا محمولات لموضوع مشخص^٢، كقولنا: «الإنسان هو الكاتب».

[٢] أو محمولات عارضة لموضوع نوعي، كقولنا: «الكاتب هو الضاحك».

[٣] أو موضوعات لمحمول واحد، كقولنا: «الثلج هو القطن».

[ب] وإن لم يكن من عوارضها، فهو كما يقال: حال النفس عند البدن كحال الملك عند

المدينة؛ فجهة الوحدة ليست عارضة للكثرة، ولا مقوّمه^٣ لها، بل عارضة، لتديرهما البدن

و المدينة؛ وهذا هو «الاتفاق في النسبة المطلقة».

فإن كان الاتفاق في نسبة خاصّة^٤:

[١] فمنه ما هو بحسب النسبة إلى مبدأ واحد، كقولهم: «طبيّ» للكتاب و الدواء.

[٢] أو إلى غاية واحدة^٥، كقولهم: «صحيّ» للدواء و المبضع.

[٣] أو إلى مبدأ و غاية جميعاً كقولهم: «إلهي».

و كلّ شيئين فصاعداً^٦ اتحدا في وصف:

٣. س: مقولة.

٦. س: - فصاعداً.

٢. مج: متشخص.

٥. ت: - واحدة.

١. س، آس: شيء منها.

٤. آس: ١: حاصلة.

[١] فإن كان الوصف ذاتياً، فالوحدة في الجنس تسمى «مجانسة»، وفي النوع تسمى^١ «مماثلة».

[٢] وإن لم يكن الوصف ذاتياً، فالاتحاد في الكيف تسمى «مشابهة».

[٣] وفي الكم «مساواة».

[٤] وفي النسبة «مناسبة».

[٥] وفي الخاصة «مشاكلة».

[٦] وفي الوضع «مطابقة».

ولا أرى في الاستقصاء في هذا وأمثاله كثير فائدة يعتد بها^٢.

[تقسيمات أخرى للواحد]

وقد قسم الواحد بتقسيمين آخرين:

أحدهما، أنه^٣ إما أن لا يمكن الزيادة فيه، أو يمكن:

[١] فإن لم يمكن، فهو كخط الدائرة ويسمى «الواحد التام».

[٢] وإن أمكن فهو كالخط المستقيم ويسمى «الواحد الناقص».

و ثانيهما، أن الواحد الناقص إما أن لا يفضل من نوعه ما يصح أن يجعل شخصاً آخر أو يفضل:

فالذي لا يفضل من نوعه ذلك، هو الذي نوعه في شخصه.

والذي يفضل هو ما يتعدد أشخاص نوعه.

وربما سمي ما نوعه في شخصه «تاماً»، والذي أشخاصه متعددة «ناقصاً»، فيكون التام والناقص هاهنا مقولين باشتراك الاسم.

وقد يكون ما هو تام بالمعنى الأول، ناقصاً بهذا المعنى وبالعكس؛ فإن خط الدائرة ناقص لتعدد أشخاصه، تام لتعذر الزيادة عليه.

وإذا قيل زيد و خالد واحد في الإنسانية فالإنسانية التي فيهما ليست واحدة بالعدد و

الإنسانية التي فيها الشركة ذهنية، لكن نسبة الإنسانيتين إليها واحدة، فالوحدة التي هي بحسب الشركة في محمول أو موضوع، وكذلك الوحدة التي في الكيف والكمّ والجنس و غيرها لا يخلو عن وجه^١ بالنسبة فبعض هذه الأقسام قد تتداخل.

قال:

[في التقابل و أقسامه]

طور آخر في التقسيم^٢: والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة^٣؛ وذلك على أنحاء:
الأول، «تقابل الإيجاب و السلب» لا في القضية وحدها، بل و في مثل قولك:
«فرس» و «لا فرس».

و الثاني، «تقابل المتضايقين»، كالأبوة و البنوة. و المضاف الحقيقي هو الإضافة لا ما حُمِلَتْ^٤ عليه.

و الثالث، «تقابل الضدين» - و عرفتَهما - كـ «السواد» و «البياض».
و الرابع، «تقابل العدم و الملكة». و «الملكة» على المشهور هي^٥ القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له، متى شاء، كالقدرة على الإبصار؛ و «العدم» هو انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ^٦ في الوقت الذي من شأنه أن يكون فيه، كالعمى، لا كما للجُرْوِ^٧ قبل فتح البصر.

و العدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء أمرٍ عما فيه إمكان وجوده، أو في بعض ذاتياته؛ فالعمى^٨ و الظلمة و انتشار^٩ الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة، و المُرودِيَّةُ التي هي^{١٠} قبلها، و عدمُ البصرِ الممكنِ في حق الشخص

١. س، آس: ١: وحدة.
٢. چون متقابلان از لواحق کثرتند، ظاهراً «طور آخر في التقسيم» زائد است.
٣. میج ١: واحد.
٤. ت، آس ١، آس ٢: حمل.
٥. ت، آس ١، میج ١: هو.
٦. میج ١: التآهي.
٧. آس ١: لا كالجرو.
٨. ك: كالعمى.
٩. میج ١: انتشار.
١٠. آس ١: هي.

الأعمى، وانتفاء اللحية للمرأة الممكنة^١ لنوعها، كل هذه عدميات؛ وليس هذا عدماً بحتاً لأنه يشترط فيه الإمكان ويكذب على المعدوم لهذا.

أقول: لما ذكر أقسام الواحد شرع في أقسام الكثير.

والأشياء الكثيرة إما متماثلة، أو متخالفة:

[ألف] - و المتماثلان هما المشتركان في تمام حقيقتهما كالإنسان و الإنسان، لا

كالإنسان و الفرس وإن اشتركا في الحيوانية و الجسمية.

ولا بد من تخالف المثليين في أمر وراء الحقيقة، إذ لو اشتركا من كل وجه لما صدقت

الاثنيية عليهما^٢ فلم يكونا مثليين؛ هذا خلف.

و لي برهان على أنه لا يجوز اشتراك أمرين موجودين في الأعيان في تمام الماهية

ذكرته في بعض المختصرات التي ألفتها، هذا تقريره:

لو جاز اشتراك ماهيتين في الخارج كذلك، لوجب الافتراق بينهما بأمر، وإلا لم تحصل

الاثنيية لهما.

و اختصاص أحدهما بالفارق دون الآخر إن لم يكن لعله فهو ترجيح من غير مرجح.

و إن كان لعله فتلك العلة، إما الماهية، أو لوازمها، أو أمر خارج عن القسمين:

فإن كانت هي الماهية وجب وجود ذلك الفارق أينما وجدت تلك الماهية و لم يكن^٣

الفارق فارقاً؛ هذا خلف.

وكذا^٤ إن كانت العلة أمراً لازماً للماهية لوجب^٥ الاشتراك في اللوازم عند الاشتراك في

الملزومات.

و أمّا إن كانت العلة أمراً غير الماهية و ما يلزمها، فذلك الأمر إما مقارن للماهية، أو غير

مقارن لها:

فإن كان مقارناً لم يكن مشتركاً بين الماهيتين فيعود الكلام في اختصاصه بتلك الماهية و

يلزم التسلسل إلى ما^٦ لا نهاية في أمور مترتبة موجودة معاً.

١. ت. آس ١: الممكن؛ ك: الممكنة (ظاهراً به انتخاب مصحح آن، چون نسخه‌ای معرفی نکرده است).

٢. آس ١: -عليهما. ٣. س: فلم يكن. ٤. س: -كذا.

٥. آس ١: مع ٢: لوجب. ٦. آس ١، آس ٢: -ما.

و إن كان غير مقارن عاد الكلام في علة تخصيصه لكل^١ واحد من الماهيتين دون الأخرى، بما به امتازت عن الأخرى، ويعود^٢ التسلسل المذكور أيضاً.
ولا يطرّد هذا البرهان في المشتركات الذهنية، سواء كانت ذاتية كالأجناس أو غير ذاتية كالوجود والوحدة والوجوب والإمكان.
ولا يطرّد أيضاً في الماهيات المشتركة إذا امتازت بالشدة والضعف والكمال والنقصان، إذ ليس فيهما في الخارج شيان أحدهما به الاشتراك، والآخر^٣ به الامتياز، بل كلّ واحد من الأكمل والأنقص شيء واحد في الخارج وكلامنا فيما يتحصّل في الأعيان من الماهيات المشتركة لا فيما لا يتحصّل في الخارج إلّا بفصل أو ما يجري مجراه.
فهذا حكم المتماثلين أوردته في هذا الموضع وإن لم يورده في الكتاب فيه، لكثرة نفعه وتعلق كثير من المسائل المهمة به.

[ب] - وأما المتخالفان، فقد يكون بينهما تقابل وقد لا يكون:

فما لا تقابل بينهما كالبياض والحلاوة المجتمعين في السكر مثلاً، واللذان بينهما التقابل هما اللذان ذكر المصنّف في هذا الموضع أقسامهما وعرفهما أولاً بقوله: «هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة»، ولم يرد أنّهما في الخارج، كما ربّما توهم ذلك من اللفظ بل أراد أنّهما شيان متصوران^٤ في الذهن. وأراد بعدم اجتماعهما في شيء واحد عدم صدقهما عليه. واحترز بـ«الجهة الواحدة» عن مثل الأبوة والبنوة المجتمعين في زيد لكن باعتبارين كما يكون أباً لعمرو وإبناً لخالد.

و إنّما قدّم من الأقسام تقابل الإيجاب والسلب، لكون حمل التقابل عليهما أولى من حمله على غيرهما، فإنّ أحد الضدين كالسواد لولا أنّه ليس ببياض لما كان مقابلاً للبياض، فالتقابل بين البياض واللابياض بالذات وبين البياض والسواد بالعرض. ولا يخفى أنّ التقابل بينهما أشد، وأولى من التقابل بين المتضايقين وبين العدم والملكة أيضاً، فلهذا قدّمهما على باقي أقسام التقابل.

قوله: «لا في القضية وحدها بل وفي مثل قولك: (فرس ولا فرس)؛ فاعلم أنّ تقابل

٣. مج ٢: والثاني.

٢. س: فيعود.

١. س: بكل.

٤. س: أراد بهما شيئين متصورين.

الإيجاب و السلب في القضية هو كقولنا: «زيد أسود»، «زيد ليس بأسود»، وهذا هو «تقابل^١ التناقض»؛ وأما فرس و لا فرس، فليسا بنقيضين؛ و تقابل الإيجاب و السلب يعتمدهما و لا يختص بأحدهما، وهو الفائدة من واو العطف في: «و في مثل قولك».

قوله: «و الثالث تقابل الضدين و عرفتهما كالسواد و البياض»: فاعلم أن المشهور في تعريفهما أنهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه و بينهما غاية الخلاف. و قد يحذف القيد الأخير و قد يتبدل «الموضوع» بـ «المحل» فتكون التعريفات أربعة: التعريف المذكور، و ما أسقط منه قيد «غاية الخلاف» من غير تبديل لفظة «الموضوع»^٢ من غير إسقاط القيد المذكور، و ما أسقط فيه القيد مع التبديل.

و المثال الذي ذكره ينطبق^٣ على التعريف الأول من هذه، و لا ينافي باقي التعريفات. قوله: «لا كما للجزو^٤ قبل فتح البصر»: يريد أن الجزو في ذلك الوقت ليس من شأنه أن يكون مبصراً بخلاف عدم إِبصار زيد مثلاً في الوقت الذي من شأنه^٥ أن يبصر فيه.

و قوله: «عمّا فيه إمكان وجوده أو في بعض ذاتياته»: يريد بالذي «فيه» ذلك الإمكان، كزيد الذي لم يبصر، فإنّ فيه إمكان الإبصار بحسب شخصه، و بالذي ذلك الإمكان «في بعض ذاتياته»، كالأكمه الذي لم يبصر، فإنّه وإن لم يكن له إمكان البصر بحسب شخصه فهو بحسب نوعه المقوّم لشخصه كما عرفت أنّ طبيعة النوع ذاتيّة لكلّ شخص تحتها، و قد يكون في ذاتيّ أبعد من ذلك، كفقّد البصر عن هذه العقرب و هذا الخلد^٦؛ فإنّ إمكان البصر و إن لم يكن بحسب شخصها و لا بحسب نوعها فهو بحسب جنسها، و الجنس ذاتيّ للنوع الذي هو ذاتي للشخص فالإمكان في ذاتي أبعد.

[وجه حصر المتقابلين]

و إذا^٧ أردنا الحصر في الأربعة، قلنا:

١. مج ٢: - تقابل. ٢. ت: + و ما بدلت فيه لفظة الموضوع؛ مج ٢: + و التبديل.

٣. آس ١: منطبق. ٤. جرو: تولة سگ.

٥. ت: - يكون مبصراً بخلاف عدم إِبصار زيد مثلاً في الوقت الذي من شأنه.

٦. خلد: موش كور. ٧. مج ٢: لقا.

المتقابلان إما وجوديان أو ليس:

فإن لم يكونا وجوديين، فلا بدّ وأن يكون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً إذ العدميات المحضة لا تقابل بينهما.

و إن^١ كانا وجوديين: فإن كانت ماهية أحدهما مقولة بالقياس إلى الآخر، فهما «المتضايقان» وإلا فهما «الضدّان».

و إن كان أحدهما وجودياً والآخر عديمياً، فإن اعتبرنا بشرط وجود موضوع مستعدّ لقبول ذلك الإيجاب بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو البعيد أو بشرط وجود ذلك الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الوصف فيه، فهما «الملكة و العدم»؛ وإن لم يعتبر فيهما ذلك الشرط^٢ فهما «الإيجاب و السلب».

و هذا الحصر لا يتأتّى إلا إذا عرّف المتضادّان بأنّهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على محلّ واحد لا يتصور اجتماعهما فيه. وهذا هو التعريف الأخير من الأربعة وهو الذي أسقط منه قيد «غاية الخلاف» و بدّل فيه لفظة «الموضوع» بلفظة «المحل»، فإنّا متى عرّفناه بأحد الثلاثة الباقية خرج عن الحصر متقابلات يأتي ذكرها.

و ربّما قيل: «المقابل» من «المضاف»، فكيف يكون المضاف أخصّ منه.

و الجواب أنّا لانسلّم أنّ المقابل من المضاف، بدليل مقابلة السواد للبياض^٣ و لا يصدق على السواد أنّه مضاف؛ بل المقابل الذي من المضاف هو المقابل من حيث هو مقابل و ذلك أخصّ من مطلق المقابل لصدق المقابل عليه و على كلّ ما عرض له^٤ أنّه مقابل؛ و جاز عروض الخاصّ لما هو له طبيعة العام عند اعتبار شرط يصير به العام أخصّ، كما أنّ الكلّي أعمّ من الجنس و يحمل على الكلّي أنّه جنس.

فإن قيل: السواد من حيث هو ضدّ للبياض مقولّ بالقياس إلى البياض، فيكون «التقابل بالتضاد» هو «التقابل بالتضاييف»، فلا يكون التضادّ قسماً آخر غير^٥ التضاييف.

قلنا في جوابه: إنّ التضاييف عارض للتضاد، و التضادّ عارض لماهيّة السواد و البياض،

١. س، آس ١؛ فإن. ٢. آس ١؛ - فيهما ذلك الشرط. ٣. س؛ و البياض.

٤. آس ٢؛ - له. ٥. آس ١؛ عن.

فالتضاييف غير التضاد و لهذا يصدق على السواد من حيث هو سواد أنه ضد للبياض من حيث إنه^١ بياض، و يكذب عليه من حيث هو كذلك أنه مقول بالقياس إلى البياض. و الأعدام على قسمين:

منها، ما لا يشترط فيه الإمكان كالقدوسية و الفردية للبارئ. و منها، ما يشترط فيه ذلك. و أمثله هي المذكورة في الكتاب. و لأجل اشتراط الإمكان فيه لا يصدق على المعدوم كما لا يقال «العنقاء هو غير بصير» على تقدير أن لا وجود لها، إذ ليس هناك محل يمكن أن يكون بصيراً.

[أيضاً، في التقابل]

قال: و من التقابل، ما بين الواحد و الكثير؛ فليسا بضدين لتقوم الكثير بالواحد؛ و ليس تقابلهما بالسلب و الإيجاب و العدم و الملكة لأنهما وجوديان. و ليسا بمتضايقين إذ الوحدة قد تكون دون إضافة كثرة^٢. و من ذلك، تقابل الصور كالمائية و الهوائية.

فعدم الخلو و الجمع خاصة^٣ الأول، لا بد من صدق أحد طرفيه و كذب الآخر. و الباقيات تكذب على المعدوم؛ و منها ما يكذب على غير المعدوم. و خاصية الثاني التلازم. و خاصة^٤ الثالث الواسطة و جواز الانقلاب إليها من الجانبين و لا يوجد لغيره.

و الفرق بين الضدين، و العدم و الملكة، أن لكل من الضدين وجوداً و له علة وجودية، و العدم لا ذات له و لا يحتاج في^٥ تصوّره^٦ إلى غير لا كون الملكة في الموضوع. و علة العدمي - كالسكون - عدم علة الملكة كالحركة.

أقول: قد عرفت أننا متى عرفنا المتضادين بأنهما «الذاتان الوجوديان المتعاقبان على

٢. آس ١: - كثرة: ت، مج ١: كثيرة.

١. آس ١: هو.

٤. مج ١: خاصة ... خاصة. ٥. آس ١: إلى.

٣. مج ١: خاصة.

٦. مج ١: تصوّر.

محلّ واحد لا يتصور اجتماعهما فيه»، لم يخرج شيء من المتقابلات^١ عن الأربعة المذكورة، فحيث قد صرّح هاهنا بأنّ تقابل الواحد والكثير و تقابل الصورة المائية و الهوائية خارجان عن الأقسام الأربعة، دلّ أنّه لم يقصد بالمتضادّين هذا المعنى بل ما هو أخصّ منه بحسب أحد التعريفات الثلاثة الباقية.

وإذا اشترطنا^٢ «غاية الخلاف» في تعريف الضدين فثمّ قسم آخر من التقابل وهو مثل تقابل السواد والحمرة، فإنّهما لكونهما وجوديّين لم يكن التقابل بينهما بالسلب والإيجاب ولا بالعدم والملكية، و لكون أحدهما لا يعقل بالقياس إلى الآخر و لا يقال بالنسبة إليه لم يكن تقابلهما تقابل المتضايدين، و لكون ليس بينهما غاية الخلاف لم يكن بينهما تقابل التضاد. وإذا فسرنا هاهنا المتضادّين بأعمّ ما فسرت به كانت هذه التقابلات الثلاثة داخلة تحت تقابل التضاد.

و لا يقدح في ذلك تقوّم الكثير بالواحد، فإنّ الوحدة التي تبطلها^٣ الكثرة الحادثة ليست بمقوّمه للكثرة المبطله لها ولا علة لها بوجه. وإن كانت الكثرة تتقوّم بوحدة أخرى فالوحدة التي أبطلتها الكثرة هي مقابلة لها تقابل التضاد، والوحدة التي هي مقوّمه لها فليست بمقابلة لها أصلاً.

ولمّا لم يشترط في المتضادّين تعاقبهما على موضوع واحد بل يكفي المحلّ لو كان بين الموضوع والمحلّ فرق في نفس الأمر، - وقد عرفت ما فيه - وجب أن تكون الصورة المائية ضدّاً للصورة الهوائية.

ولمّا لم يشترط أن تكون بينهما «غاية الخلاف» لاجرم كان تقابل السواد والحمرة إنّما هو بالتضاد^٤.

و كان المصنّف اشترط في المتضادّين «التعاقب على الموضوع الواحد» و لم يشترط أن^٥ بينهما «غاية الخلاف»، و لهذا عدّ تقابل الصور قسماً برأسه و لم يفعل مثل ذلك في تقابل ما هو كالسواد والحمرة. و يؤكّد ذلك، كونه لم يعلّل عدم^٦ التضاد بين الواحد والكثير

٣. س: تبطل.

٥. آس ١: - أن.

٢. س: شرطنا.

١. مج ٢: المتقابلين.

٤. مج ٢: و الحمرة تقابل التضاد.

٦. ت، آس ١: عدد.

بأنه ليس بينهما غاية الخلاف؛ وعلى هذا يكون ما هو كالسواد والحمرة داخلاً تحت قسم تقابل التضاد، وربما سمي بـ«التضاد الغير الحقيقي» وسمي الذي يشترط فيه غاية البعد بـ«التضاد الحقيقي».

ولما ذكر أقسام التقابل أخذ في ذكر ما يمتاز كل واحد منها عن الباقي: فالذي يمتاز به تقابل الإيجاب والسلب عن الباقيات، كون الطرفين يمتنع اجتماعهما و يمتنع ارتفاعهما؛ والباقيات يجتمع الطرفان في كل واحد منها^١ على الكذب عند^٢ عدم الموضوع.

وقوله: «و منها ما يكذب على غير المعدوم»: يريد بذلك ما هو كالحرارة والبرودة اللتين تكذبان على الفلك المحدد - كما عرفت - وكالفاتر الذي ليس بحارٍ ولا بارد. والذي يمتاز به تقابل التضاييف، كون المتضاييفين يجب تلازمهما في الوجود والعدم، ولا كذلك باقي المتقابلات وإن كانت الملكة يلزم العدم في الذهن من غير عكس؛ فإن ذلك ليس بتلازم، إذ التلازم لا يكون إلا من الطرفين لا من واحد منهما فقط.

قوله: «و خاصية الثالث الواسطة و جواز الانقلاب إليها من الجانبين»: يريد أن تقابل الضدين يمتاز عن غيره لجواز وجود واسطة بينهما كالحمرة التي هي بين السواد والبياض، ويجوز انقلاب كل واحد من الضدين إلى تلك الواسطة، فإن السواد إذا سلك إلى البياض انقلب إلى الحمرة في طريق سلوكه وكذا البياض إذا سلك إلى السواد.

قوله: «و لا يوجد لغيره»: يريد أن جواز وجود الواسطة و جواز الانقلاب إليها من الطرفين لا يوجد لغير تقابل التضاد من باقي أقسام التقابل وذلك ظاهر.

وأما «الملكة والعدم» فلم يذكر في الكتاب سوى امتيازها عن الضدين وليس ذلك في الكتاب لوضوح^٣ الفرق بينهما^٤ وبين الباقي عند من وقف على ما سبق، فإن الفرق بينهما^٥ وبين الضدين كذلك أيضاً.

١. س: منهما. ٢. آس ١: منه.

٣. آس ١، س: ذلك لوضوح: مع ٢: ذلك لإلّ لوضوح.

٥. ت، س: بينها.

٤. ت، س: بينها.

وكذلك الفرق بين كل واحد من الأربعة وبين باقيها، فإنه غير خافٍ على من وقف على ما قيل.

وبمجرد الحصر الذي ذكرته في الأربعة يتبين ذلك ولعله إنما ذكر هذه الفروق لا لمجرد كونها فروقاً، بل لما يظهر في أثنائها من زيادة أحكام للمقابلات ينتفع^١ بالتنبيه عليها فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

[في تقسيم الوجود إلى المتقدم والمتأخر والمعينة]

قال: طور آخر: وينقسم الوجود إلى متقدم ومتأخر:

فمن المتقدم «ما بالزمان»، كما لموسى على عيسى.

و «ما بالشرف»، كما لأبي بكر على عمر.

و «ما بالطبع»، كتقدم الجزء على الكل مثل ما للواحد على الاثنين؛ وبالجمل

تقدم ما يمتنع بعده الشيء ولا يجب بوجوده وحده.

و «التقدم بالرتبة»: فمنه «رتبي وضعي» و «ما هو بحسب المكان»، كتقدم

الإمام على المأموم بالنسبة إلى المحراب ويتقدم عليه المأموم بالنسبة إلى الآتي

من الباب؛ و «طبيعي» كترتب العموم كما إذا ابتدأت من الجوهر^٢ هابطاً إلى

الإنسان وجدت المتقدم، الأعم^٣، فالاعم؛ وإذا ابتدأت من الإنسان رجع التقدم إلى

الأخص فما يليه، وكل ترتيب يتقدم متأخره بحسب الابتداء من الجوانب.

و «التقدم بالذات» و هو تقدم العلة الكاملة على معلولها، فنقول: تحرك

الإصبع فتحرك الخاتم، و ما تحرك فما تحرك، و لانقول تحرك الخاتم فتحرك

الأصبع و ما تحرك فما تحرك.

وأقسام التأخر توافيقها؛ وكذلك المعينة.

ولا يجتمع التقدم والتأخر باعتبار واحد في شيء واحد ويجوز^٤ بالاعتبارين.

٣. ك: التقدم للأعم.

٢. أس ١: - من الجوهر.

١. مج ٢: فينتفع.

٤. ت: فيجوز.

أقول: مقصوده ذكر أقسام التقدم والتأخر والمعيّة وأحكامها.

وكل واحد من هذه على خمسة أقسام، كما في المشهور: وهي ما بالزمان، وما بالشرف، وما بالطبع، وما بالرتبة - سواء كانت الرتبة وضعيّة أو طبيعّة -، وما بالذات. ولم أجد للحصر في هذه الخمسة وجهاً وكلام صاحب الكتاب في بيانها واضح.

و قوله: «و لا يجتمع التقدم و التأخر باعتبار واحد في شيء واحد فيجوز^١ بالاعتبارين»: يريد بـ«الاعتبارين» ما هو مثل تقدّم الإمام وتأخّره بالنسبة إلى المحراب و الباب و قد مرّ؛ وما هو مثل تقدم العلة على المعلول بالذات وتأخّرها عنه بالرتبة الطبيعيّة إذا وقع الابتداء من جانب المعلول؛ فإن^٢ وقع الابتداء من جانب العلة أيضاً كانت متقدمة بالذات وبالرتبة معاً. وبهذا يتبيّن أنّ هذه الأقسام قد يكون فيها تداخل.

واعلم أنّ ما عدا «المتقدم بالطبع» و «بالذات»، يقال عليه لفظة «المتقدم» بالمجاز لا بالحقيقة، فإنّ المتقدّم بالزمان ليس التقدم له بل لأجزاء الزمان المفروضة؛ وليس تقدم تلك الأجزاء بالزمان وإلاّ لكان للزمان زمان آخر فكان^٣ كل زمان واقعاً في زمان آخر و هلمّ جرّاً، وذلك محال. بل تقدم أجزاء الزمان الواقعة بالفرض على بعض إنّما هو بالطبع، لأنّك ستعلم انتهاء الحوادث كلها إلى الحركة الدورية و أنّ للحركة علّة حدوث من الحركات؛ فتقدّم جزء من الحركة مفروض على جزء آخر منها مفروض هو تقدّم بالطبع، فإنّه لولا الحركة من آ إلى ب ما صحّ الحركة من ب إلى ج مثلاً، إذ كيف يتحرّك ممّا لم يصل إليه؛ فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذي لا يزيد عليها في الأعيان؛ على أنّ الزمان وكذا الحركة الدورية شيء واحد لا أجزاء له^٤ في الحقيقة بغير الفرض ليصدق على بعضها التقدم و التأخر، فإذا قيل: موسى أقدم من عيسى - كما تمثّل به - فمعناه أنّ زمان موسى أقدم من زمان عيسى، فالتقدم الحقيقي بين الزمانين لا بين الشخصين؛ أللهمّ إلاّ أن يكون للمتقدم منهما مدخل في وجود المتأخّر و حينئذ يرجع إلى التقدم بالطبع.

و أمّا التقدم بالشرف، ففيه تجوّز أيضاً، لأنّ صاحب الفضيلة ربما^٥ قدّم في^٦ الشروع في

١. مج ٢. س: ويجوز.

٢. مج ٢: وإن.

٣. مج ٢: وكان.

٤. مج ٢: له.

٥. آس ١: بما.

٦. مج ٢: يقدّم على.

الأمر أو في منصب الجلوس، فيرجع إلى التقدم الزماني وقد عرفت حاله، أو إلى التقدم الرتبي الوضعي وهو يرجع إلى الزماني أيضاً؛ فإنه إذا قيل: «بغداد قبل البصرة» فهو بالنسبة إلى القاصد المنحدر ولا معنى لهذا التقدم إلا أن زمان وصوله إلى بغداد قبل زمان وصوله إلى البصرة، وأما القاصد المُصعد فبالعكس؛ وليس أحدهما قبل الآخر بذاته ولا بحسب حيزه ومكانه، فليس إلا بحسب الزمان على الوجه المذكور.

وما بالذات وما بالطبع، اشتركا في تقدّم ذات شيء^١ على ذات آخر، فإنّ العلة يجب تقدّمها على المعلول بذاتها سواء كانت تامّة وهي المتقدمة بالذات، أو غير تامّة وهي المتقدمة بالطبع. ولفظ «التقدم» على الباقي فهو بالمجاز والعرض، لا بالحقيقة والذات؛ فليس التقدم على الخمسة مقولاً بالتواطي ولا بالتشكيك كما ظنّ بعضهم. وكما علم من حال «المتقدم» يعلم حال «المتأخر» و«المع»^٢؛ إلا أنّ المفارق بالكلية لا تصدق عليه المعية الزمانية لكونه ليس زمانياً؛ والجسمان لا يصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد.

[في تقسيم الوجود إلى العلة والمعلول]

قال: طور آخر: وينقسم الوجود إلى «علة» و«معلول».

و«العلة»^٣ على أحد مفهوميها هي^٤ الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر؛ وبالجمله، ما يجب بوجوده وعدمه وجود شيء آخر وعدمه. و«المعلول» ما يكون وجوده من شيء آخر ويصير ضروري الوجود والعدم بوجوده وعدمه.

وقد يقال «العلة» بإزاء ما له مدخل في وجود الشيء فيمتنع بعدمه، ولا يجب بوجوده وهذه أربعة:

٣. ت، ك، آس ٢: فالعلة.

٢. ت، آس ١: مع.

١. ت: الشيء.

٤. آس ٢: هو.

[١] «فاعلية»، وهي ما به وجود الشيء^١ كالنجار للكرسي وقد تكون بالقوه كما هو قبل الشروع، وقد تكون بالفعل كما هو بعده - كانت كلية كمطلقة، أو جزئية كالشار إليه -؛ منه «عامّة» كما قيل: الصانع علة للكرسي، أو «خاصة». وقد تكون هذه - أي الفاعلية - «قريبة» كالعفونة للحمى، وقد تكون «بعيدة» كالاحتقان مع الامتلاء.

[٢] والأخرى «مادية»، وهي التي عنها الشيء كالخشب للكرسي.
[٣] و«الصوريّة»، وهي التي يلزم منها وجود الشيء كصورة الكرسي فإنها إذا وجدت يلزم أن يكون الكرسي موجوداً، لا بها، بل بها^٢ وبغيرها.
[٤] و«الغائية»، وهي التي لأجلها الشيء كحاجة الاستواء عليه وهي علة فاعلية لليلة^٣ الفاعلية لماهيته، ومعلولة في الوجود لها، لا في عليّتها؛ وهي تخرج إلى الفعل بعد الشيء؛ وفي الحقيقة العلة الغائية ما هي متمثلة عند الفاعل، لا الواقعة عيناً.

و العلة، قد تكون «بالذات» كالطبيب للعلاج، وقد تكون «بالعرض» على جهتين:

إحداهما، أن تكون العلة بالذات غير ما وضع، كالكاّتب للعلاج وإنما بحسب كونه طبيباً؛ والأخرى أن يكون المعلول غير ما وضع، ككون السقمونيا مبرّداً فإنّه ليس بالذات كذا، بل لأنّه يستفرغ^٤ الصفراء.

و العلة القريبة للجسم المادّة والصورة.

و الفاعل المطلق للشيء ما هو علة لجميع أجزائه وإن كان يجوز أن يكون علة للجميع^٥ لأنّه علة بعض الأجزاء. و بالمعنى الأوّل لايجوز أن يكون للشيء الجزئي^٦ علتان، فإنّه إن لم يكن لإحداهما^٧ مدخل في وجوب الشيء و وجوده

١. مج ١: - فيمتنع بعدمه. ولا يجب بوجوده وهذه أربعة: فاعلية، وهي ما به وجود الشيء.

٢. آس ١: - بها و. ٣. آس ٢: لعله. ٤. آس ١: استفرغ.

٥. مج ١: للمجموع. ٦. آس ١: - الجزئي. ٧. مج ١: - لإحداهما.

فليس بعلة له^١؛ وإن كان له مدخلٌ فهو جزء العلة الكاملة.
والشيء الكلّي يجوز أن يكون له^٢ علتان، كالحرارة الكلية التي عرفت عللها،
والإمكان للماهيات الجوهرية والعرضية.
أقول: كل ما يتوقف عليه وجود شيء يسمى «علة» لذلك الشيء؛ ويسمى ذلك الشيء
«معلولاً» له.

و «العلة» تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين:
إلى ما يجب بوجوده وجود الشيء و بعدمه عدمه.
و إلى ما يجب بعدمه عدم الشيء و لا يجب بوجوده وجوده.
فالأول، هو «العلة الكاملة». وعرفها بعضهم بأنها^٣ التي تحصل من وجودها وجود شيء
آخر، و لا يحصل وجودها من ذلك الآخر. و المصنّف حذف القيد الأخير إذ لا مدخل له في
عليّتها؛ ولو جاز حصول وجودها من الآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر و معلولاً له.
و الثاني، هو «العلة الناقصة».
و المعلول ما يكون وجوده من شيء آخر و يصير ضروري الوجود لا لذاته، بل لوجود
ذلك الآخر؛ و ضروري العدم لا لذاته، بل لعدم ذلك الآخر.

[العلة الناقصة و وجه حصرها في خمسة أقسام]

و «العلة الناقصة» - وهي التي مدخلها في وجود الشيء بحيث يمتنع ذلك الشيء بعدمها
و لا يجب بوجودها - تنقسم إلى خمسة أقسام:
و وجه الحصر فيها أن العلة إما أن تكون داخلية في المعلول، أو لا تكون:
[ألف] فإن كانت داخلية، فإما أن يلزم من حصولها حصول الشيء لكن لا بها، بل بها و
بغيرها، فهي «العلة الصوريّة».
و إلا فهي «العلة المادية».

٣. مج ٢: - يسمى.

٢. مج ١: - له.

١. مج ١: - له.

٤. ت: بأنّه.

[ب] وإن لم تكن داخلية في المعلول، فإمّا أن يكون ما به وجود الشيء، أو ما لأجله وجود الشيء، أو أمراً ثالثاً:

[١] فالذي به وجود الشيء هو «العلة الفاعلية».

[٢] والذي لأجله ذلك هو «العلة الغائية».

[٣] والذي لا يكون واحداً منها هو «الشرط»؛ ولم يدخله المصنّف في هذا التقسيم بل جعل أقسام الناقصة أربعة؛ ولا بدّ منه إذ هو أحد العلل وإلا لم يكن متوقفاً عليه، وهذا خلف.

فلنتكلم على هذه العلل الستة - أعني العلة الكاملة، والخمسة الناقصة على ترتيب ما في الكتاب، ونخصّ كلّ واحد منها ببحث:

البحث الأوّل

في العلة الفاعلية

وقد تمثّل عليها بالنجّار للكرسي وينقسم بستة تقسيمات:

التقسيم الأوّل، أنّها إما أن تكون بالقوة أو بالفعل:

فالتّي بالقوة، كالنجّار قبل شروعه في عمل الكرسي.

والتّي بالفعل، كالنجّار بعد شروعه في عمله وهو حال مباشرته للعمل^١.

التقسيم الثاني، أنّها إما كلية أو جزئية:

فالكلية، كالنجّار مطلقاً أي من غير تعيين أنّه فلان أو فلان.

والجزئية، كزيد النجّار أو عمرو، وبالجملة كالمشار^٢ إليه من النجّارين كهذا النجار، أو ذلك النجار.

التقسيم الثالث، أنّها إما عامّة، أو خاصة:

فالعامّة، كما يقال: الصانع علة للكرسي، فإنّ الصانع أعمّ من النجّار والبناء وغيرهما من أرباب الصنائع.

والخاصة، كما يقال النجار علة له وإن لم يكن نجاراً معيناً كما في الذي قبله، وهو الفرق بينهما.

ويقال «عام» بمعنى آخر وهو الذي يشترك في الانفعال عنه أشياء كثيرة كالهواء المغير لأشياء كثيرة.

و «الخاص^١» الذي في مقابلته هو الذي لا ينفعل عنه إلا شيء واحد كالدواء المؤثر في بدن زيد لا في بدن غيره.

والذي في الكتاب هو المصطلح الأول وهذا يجب أن يُعدَّ^٢ تقسيماً آخر برأسه.

التقسيم الرابع، أنها إما أن تكون قريبة، أو بعيدة؛

فالقريبة، كالعفونة للحمى.

و^٣ البعيدة، كالاحتقان مع الامتلاء للحمى أيضاً، فإن ذلك من موجبات العفونة الموجبة لحدوث الحمى فهو علة علتها فهو أبعد في مرتبة العلية وقد يتضاعف ذلك ولكن لا إلى لا نهاية كما ستعلم؛ بل لا بد من الانتهاء إلى علة ليست معلولة لغيرها وهي العلة الأولى لكل معلول.

التقسيم الخامس، أنها إما بالذات، وإما بالعرض.

وهو يقال على وجوه وصاحب الكتاب آخر الكلام فيه وذكره لما انتهى من ذكر باقي العلل الناقصة وسأذكرها هناك.

التقسيم السادس، - وهو مما لم يذكره^٤ في هذا الموضع من الكتاب - أنها إما بسيطة، أو مركبة:

فالبسيطة، مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة والدافعة.

و أما المركبة، فكما يصدر عن عدة قوى إما متفقة النوع، كقوم يحركون سفينة، أو مختلفة النوع، كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحساسة كما يتمثلون به.

٣. ت: - و.

٢. مج ٢: يعاد.

١. مج ٢: فالخاص.

٤. ت: مما يذكر؛ مج ٢: مما يذكره.

البحث الثاني في العلة المادية

وهي التي عنها الشيء كالخشب للكرسي:
فباعتبارها إلى ما منها، يسمّى «علة عنصرية» له كالنوع العنصري من الماء والهواء مثلاً.
وباعتبارها إلى ما فيها من الهيئات تسمّى «علة قابليّة» لها.
والمادّية تجمعهما.
و تنقسم بالمتقسيمات التي انقسمت العلة الفاعلية إليها وكذا الصوريّة والغائية، إلّا أنّ
المصنّف لم يذكر ذلك:

فالتى بالقوة، كالنطفة لبدن الإنسان.
و التي بالفعل، كبदन الإنسان لصورته.
و المادة الكلية، كالخشب للسرير.
و الجزئية، كهذا الخشب له.
و العامة والخاصة، كالجسم والخشب للكرسي.
و بالمصطلح الثاني و هو عند التحقيق تقسيم آخر كالخشب للسرير و الكرسي و
غيرهما، و كجسم الإنسان بمزاجه المخصوص لصورته المخصوصة.
و القرية، مثل الأعضاء للبدن.
و البعيدة، مثل الأخلاط.
و أبعد منها، كالأركان^١.
و التي بالذات، فهي التي لذاتها المخصوصة تقبل صورة الشيء، كالدهن للاشتعال^٢.
و التي بالعرض، فكما^٣ يقال: الماء موضوع للهواء، و في الحقيقة مادة الماء^٤ هي
الموضوعة له.

و المادة البسيطة، كالهيليولى الأولى للأشياء.
و أمّا المركبة، فكالأخلاط للبدن.

٣. آس ١: وكما.

٢. ت. آس ١: للإشعال.

١. ت. آس ١: الأركان.

٤. س: الهواء.

البحث الثالث

في العلة الصورية

و هي كصورة الكرسي اللازم وجوده من وجودها، لا بمعنى أن يوجد^١ بها فقط، بل بها و غيرها من باقي العلل، و هي أيضاً تختلف اعتبار تقويمها للمادة و للمجموع^٢ منهما. و اعتبار التقاسيم الستة بل السبعة فيها: هي أن^٣ التي بالقوة، هي الاستعداد الموجود في المادة على قبول الصورة و هو يلزم عدمها.

و التي بالفعل، معروفة.

و «الكلية» و «العامة» واحدة، و هي ككون الإنسان ذا نفس^٤.

و كذا «الجزئية» و «الخاصة» واحدة، و هي ككونها ذا نفس ناطقة.

و القريبة، كالتربيع للمربع.

و البعيدة، كذي^٥ الزواية له.

و التي بالذات، كالصورة المقومة للإنسان نوعاً.

و التي بالعرض، فمثل السواد و البياض له أو الشكل و الصورة التخطيطية.

و البسيطة^٦، فمثل صورة الماء.

و المركبة، فمثل الصورة الحيوانية التي تحصلت من اجتماع عدة أمور.

البحث الرابع

في العلة الغائية

و هي التي لأجلها الشيء، كحاجة الاستواء على الكرسي للكرسي.

قوله: «و هي علة فاعلية للعلة الفاعلية لماهيتها، و معلولة في الوجود لها، لا في عليتها»:

يريد أن العلة الغائية هي علة لكون العلة الفاعلية فاعلة بالفعل، فهي علة لفاعليتها أي

٣. آس ١: - أن.

٦. ت: البسيطة.

٢. مع ٢: المجموع.

٥. آس ١: التي.

١. س: يوجب.

٤. ت: نقش.

لكونها فاعلةً، فإنَّ صانع البيت مثلاً إنّما فعَّله لِصلوح الاستكنان به ولولا صلوح الاستكنان لَمَا كان فاعلاً له، فالصلوح^١ المذكور علة لكون صانع البيت فاعلاً له^٢ وهذا إنّما هو لماهية الغاية^٣ لا لوجودها؛ فإنَّ وجودها معلول فاعلية الفاعل فلا تكون علة له وإلاَّ لزم الدور وهو محال؛ فهي لماهيتها علة للفاعلية المذكورة، وفي وجودها معلولة لتلك الفاعلية أي لا تتحصَّل الغاية موجودةً في الخارج إلاَّ بفعل الفاعل كما لا يحصل الاستقرار على السرير إلاَّ بعد فعل النجَّار له. وليست الغائية^٤ في عليَّتها معلولة لفاعليَّة العلة الفاعلية ولا للعلة الفاعلية نفسها، إذ هي علة لذاتها لا لأمر غيرها.

قوله: «وهي تخرج إلى الفعل بعد الشيء وفي الحقيقة العلة الغائية ما هي متمثلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً»: يريد أن ما هو مثل الاستكنان بالبيت إنّما يحصل بالفعل بعد وجود البيت فلا تكون علة غائية له إذ العلة يجب تقدُّمها على المعلول وهذه متأخرة^٥ عن البيت الذي قد يتوهم أنه معلول لها، ففي الحقيقة العلة الغائية له هو الاستكنان المتمثِّل في ذهن صانع البيت، لا الاستكنان الواقع في الأعيان بعد وجود البيت. فإذا قيل للاستكنان الواقع عيناً: «إنَّه علة غائية»، فذلك على سبيل المجاز؛ وفي الحقيقة ليست العلة الغائية إلاَّ ما يتمثِّل في ذهن الفاعل لا غير، وأمَّا الواقع في العين بعد وجود المعلول فلا يجوز أن تكون علة له ألبتة.

و أمَّا اعتبار التقاسيم السبعة في العلة الغائية:

فالتي بالقوة، كون^٦ المادة مستعدة لقبول الصورة.

والتي بالفعل، فمثل حصول الصورة بالفعل في المادة.

والكلية، كانتصاف زيد من ظالمه مطلقاً.

والجزئية، كقبضه على فلانٍ - الغريم الذي كان القبض عليه هو المقصود من سفره -

والعامة، كانتصاف زيد من عدوه.

والخاصة، كانتصافه من ضاربه.

٣. آس ١: الغائية.

٦. ت: بكون.

٢. س. آس ١: له.

٥. آس ١، مج ٢: فتأخرة.

١. س: والصلوح.

٥. ت: الغاية.

و بالمصطلح الثاني، فالعامّة، هي التي هي غاية لشيئين مختلفين مثل إسهال الصفراء فإنّه غاية لشرب السقمونيا وللصبر؛ والخاصة، كلقاء زيد صديقَه فلاناً.

و القريبة، كالصحة للدواء.

و البعيدة، كالسعادة للدواء.

و التي بالذات، كالمعنى التي تطلبه الحركة الطبيعيّة أو^١ الإرادية لنفسها، مثل الصحة لتناول الأدوية.

و التي بالعرض، فعلى أصناف: فمن ذلك ما يقصد لكن لا لأجل نفسه مثل دقّ الهاون لأجل شرب الدواء؛ ومن ذلك ما يلزم الغاية كالغوطّ غاية للأكل، فإنّه لازم الغاية^٢ التي هي دفع الجوع لا نفس الغاية؛ ومن ذلك ما يعرض للغاية كالجمال للرياضة، فإنّها مستعقبة^٣ للجمال، وليس المقصود منها حصوله.

و البسيطة، مثل الشبع للأكل.

و المركّبة مثل لبس الحرير لأجل الجمال^٤ ولِقَتْل القُمَّل^٥؛ وهذا في الحقيقة علتان.

و قد يتركب هذه الأقسام التي في العلل الأربع بعضها مع بعض:

مثل أنّ العلة التي بالذات، تارة تكون بسيطة، و تارة تكون مركّبة.

و أنّ العلة التي بالعرض، قد تكون مثلاً كليّة و جزئية.

و أنّ العلة بالفعل، قد تكون قريبة و قد تكون بعيدة.

و اعلم أنّ تأدّي السبب إلى المسبّب قد يكون دائماً، و أكثرها، و متساوياً، و أقلّها:

فالغاية على الوجهين الأولين تسمّى «ذاتية».

و على الوجهين الأخيرين تسمّى «اتفاقيّة»، كمن حفر بئراً فوجد كنزاً.

و إذا اعتبرت العلة التامة في وجود الكنز لم يكن من الغايات ما هو اتفاقي، إذ صدور

المعلول عن العلة التامة لا يكون إلا دائماً.

و قد يعنى بـ«الاتفاق» ما يلحق الماهية لا من ذاتها بل لأسباب غائبة عنّا.

٢. س: اللازم غايته.

١. س: و.

٣. ت: مستعقبة.

٤. ت: الجمال (در هر سه مورد).

٥. قُمَّل: شپش.

وقيل: إن غاية القوة الشوقية قد تكون هي نفس غاية القوة المحركة، كمن ضجر من المَقام في موضع فيتذكر موضعاً غيره واشتاق إلى المَقام فيه؛ وقد يتغايران، كما إذا تحرك إلى موضع للقاء حبيب، وهاهنا:

[١] إن لم تحصل غاية القوة الشوقية سميت تلك الحركة «باطلة» بالنسبة إليها.
[٢] وإن حصلت الغايتان معاً، فمبدأ الحركة إن كان هو «الفكر»، فالغاية هي «الخير»^١ المعلوم أو المظنون.

[٣] وإن كان المبدأ هو التخيل وحده، فهو «الجزاف» و«العَبَث»، كالعابث بلحيته وتبنة ملقاة في الأرض.

[٤] وإن كان [التخيل] مع طبيعة فهو «القصد الضروري» كالتنفس.
[٥] أو [التخيل] مع خلق وملكة نفسانية فهو «العادة».
وما مبدؤه «التخيل»، لا يخلو عن تخيل راحة، أو زوال حال مملوكه وإن لم يبق في الذكر.

وقالوا أيضاً: إن «الغاية» قد تكون في نفس الفاعل كالفرح؛ وقد لا تكون كالصورة في الكرسي؛ وكالفاعل لرضا زيد.

وفي أمثال هذه التقسيمات مساهلة، لأجلها عدل المصنف عن ذكرها؛ فإن الغاية التي بالذات ليس إلا ما في نفس الفاعل ولا يطلب الطالبُ أمراً إلا لكمال و مصلحة عائدة إلى نفسه. والاستقرار في المكان ولقاء الحبيب وحصول الصورة للكرسي ورضا زيد وأمثال هذه هي غايات بمعنى نهاية الفعل؛ أما أنها علل غائية بمعنى كونها أقصى ما يُطلب الشيء لأجله فلا.

وفي باقي تقاسيم^٢ العلل الأربع مساهلات، يمكنك^٣ أن تتنبه لها من نفسك بعد إتقان مباحث العلل والمعلولات المذكورة في هذا الكتاب.

البحث الخامس

في الشرط

و هو من جملة العلل الناقصة، و لم يذكره صاحب الكتاب هاهنا اقتداءً بما في سائر كتب المتقدمة؛ فإنَّ المَهور فيها أنَّ العِللَ الناقصة هي الأربع المذكورة وإن كان قد ذكره من جملتها في غير هذا الموضع^١.

و ينقسم «الشرط» إلى أقسام كثيرة؛ فمنه عديمي كزوال المانع فإنه ما لم يرتفع المانع أولاً لا يجب الشيء. و لو وجب المعلول بنفس وجودِ الفاعلِ الممنوع ما صحَّ المنع كزوايا المثلث و زوجية الأربعة. فلما امتنع بالمانع فنسبته إلى الفاعل الإمكان فيترجَّح بزواله؛ لا أنَّ^٢ العدمي يصح أن يكون سبباً فاعلياً، فإنَّ العدم^٣ لا يفعل شيئاً بل هو جزء العلة التامة، فإنا لانجد وجوب المعلول حاصلًا إلا بعد أن يكون المانع زائلاً.

و من الشروط شرط مركَّب^٤ يجب تقدُّم وجوده و عدمه أيضاً^٥ كالحركة و نحوها من الشرائط السلوكية^٦؛ فالموصل و المحصَّل بها هو علة مع عدمها و لكن لا مطلقاً بل بعد استكمال وجودها فهو لا يجتمع^٧ مع الشيء لأنَّ وجوده و عدمه كلاهما مطلوب مع الشيء.

البحث السادس

في العلة التامة

و هي التي يجب بها وجود شيء آخر بته. و هذه قد تكون هي الفاعل وحده، و قد لا تكون كذلك بل يكون الفاعل جزءاً منها. و هي أيضاً تنقسم إلى ما بالذات، و إلى ما^٨ بالعرض:

فالعلة التي بالذات هي التي لذاتها مبدأً لذلك الشيء و أخذناها نحن^٩ من حيث هي كذلك، كالنار إذا أسخنت و الطبيب إذا عالَج، و أمَّا التي بالعرض فهي تكون من قبل خطائنا

٢. آس ١: بزواله لأن.

٥. آس ١: + و.

٨. آس ١: - ما.

١. المشارع، صص ٣٨١-٣٨٢؛ حكمة الإشراق، ص ٦٢.

٤. س: شروط مركبة.

٧. آس ١: وجودها فلا يجتمع.

٣. آس ١: العدمي.

٦. آس ١: السلوكية.

٩. س: - نحن.

نحن في أخذها أنها علة فاعلية بالذات و ليست هي في نفسها كذلك؛ و هذه تكون على وجوه أربعة:

أحدها، أن يكون قد منع عن صدور الفعل الذاتي مانع فيتفق أن فاعلاً آخر أزال ذلك المانع فصدر^١ الفعل عن الممنوع فينسب صدوره إلى المُزيل العائق، كالسقمونيا إذا برد البدن لآزالته المسخن.

و ثانيها، أن يكون موضوع يوصف بصفات فيصدر^٢ الفعل بالذات عن أحد تلك الصفات، فينسب إلى الصفات الأخرى، أو إلى الموضوع وحده^٣، كإنسان يوصف بأنه أبيض طويل كاتب طبيب، فإذا صدر عنه علاج الطب نسب إلى أنه كاتب أو إنسان فقط و ذلك بالعرض؛ وإنما العلة بالذات لكونه معالجاً هو أنه إنسان متقن^٤ لصناعة الطب.

و ثالثها، أن يكون فاعل يفعل لغاية هي خير مثلاً، فتبعتها شرٌّ فينسب ذلك الشر إلى الفاعل، كالحجر الطالب للمركز إذا أصاب انساناً فأذاه فنسب ذلك الأذى إلى الحجر.

و رابعها، أن يكون فاعل يفعل لغاية بالذات، فيتفق حصول أمر مع تلك الغاية ليس لذلك الفاعل فيه تأثير ألبته، بخلاف القسم الذي قبله، مثل أن يقدم إنسان من سفر فيموت شخص من جيرانه، فيشأم به، أو يلحق كنزاً فيسبرك به.

و إذا اعتبرت هذه الأربعة وجدتها راجعة إلى قسمين هما المذكوران في الكتاب:

أولهما، أن تكون العلة بالذات غير ما وضع^٥.

و الآخر^٦ أن يكون المعلول^٧ غير ما وضع.

قوله: «و العلة القريبة للجسم المادة و الصورة»: يريد أنهما^٨ متى وُجدا و جب وجود

الجسم، و أمّا الموجد لهما فهو علة بعيدة للجسم لكونه أثر في وجود الجسم بواسطتهما.

قوله: «و الفاعل المطلق للشيء ما هو علة لجميع أجزائه و إن كان يجوز أن يكون علة

لجميع لأنه علة بعض الأجزاء»: فاعلم أن الذي يوجد المجموع لايجاد بعض أجزائه لا

كلّها، هو كموجد الجزء الصوري دون المادي، و كالموجد للجزء الأخير بعد أن أوجد فاعل

٣. س: - وحده.

٥. س: + له.

٨. آس ١: - أنهما.

٢. آس ١: فصدر.

٧. س: الموضوع.

١. س: ليصدر.

٤. س: معتنى؛ آس ١، ت: مقتني.

٦. آس ١: الأخير.

آخر^١ أو أكثر باقي الأجزاء، فإنه يكون موجداً للمجموع من حيث هو ذلك المجموع، لا لإيجاده ما به تم ذلك المجموع.

قوله: «و بالمعنى الأول لا يجوز أن يكون للشيء الجزئي علتان»؛ يريد بالمعنى الأول العلة التامة، إذ هي التي عرّفها أولاً. واحترز بالجزئي عما هو مثل مطلق السخونة فإنّها قد تكون معلولة لمجاورة^٢ النار، وقد تكون معلولة لمقابلة الشمس، وقد تكون معلولة للحركة، بخلاف السخونة المعيّنة فإنّها لا تنسب إلى أكثر من علة واحدة.

و تقرير ما ذكره برهاناً على ذلك هو أنّه: لو جاز أن يكون للشيء الجزئي - وهو الواحد بالشخص - علتان لكان لا يخلو إمّا أن لا يكون لأحدهما مدخل في وجوب الشيء و وجوده، أو يكون:

فإن لم يكن له مدخل في ذلك، فليس بعلة لذلك الشخص لا تامة ولا ناقصة، إذ الناقصة لا بدّ وأن يكون لها مدخل في وجود المعلول أيضاً وإلا لم يحتج إليها. وإن كان لأحد العلتين مدخل في ذلك الوجوب والوجود^٣، فإمّا أن يجب به وجود المعلول الجزئي أو لا يجب:

فإن لم يجب فهو جزء من العلة الكاملة، لا علة كاملة وهو خلاف ما فرض. وإن وجب به ولم تكن العلة الأخرى كذلك، فليس العلة التامة إلا واحدة وفرض أنّهما علتان تامتان هذا خلف.

وإن وجب بالعلة الأخرى أيضاً، كان مستغنياً بكلّ واحدة من العلتين عن الأخرى؛ فلو وجب بهما معاً^٤ لاستغنى عنهما معاً وكلّ ما أدّى ثبوته إلى نفيه فهو محال. ولم يستوف المصنّف إبطال هذه الأقسام كلّها في الكتاب ونبّه على جواز تعليل الشيء الكلّي بعلتين تامتين، و تمثّل بـ«الحرارة الكلية» التي عرفت عللها في العلم الطبيعي، وبالإمكان المعلّل في كلّ واحد من الماهيات بخصوصية تلك الماهية، فإنّ من الماهيات جوهرية وعرضية، و كلّ واحد من الجوهرية والعرضية تنقسم إلى أقسام كليّة وجزئية:

٣. ت: لا وجود.

٢. آس ٢: لمجاور.

١. آس ١: أجزاء.

٤. آس ٢: - معاً.

أما الكلية، كانقسام الجوهر إلى أقسامه الأربعة التي عرفتَها.
و أما الجزئية، فكانقسام كل واحد من تلك الأقسام إلى أشخاصه.
وكذا العرض و الإمكان الحاصل لكل واحد من أشخاص الجوهر و العرض، غير
الإمكان الحاصل للشخص الآخر؛ و تلك الإمكانيات مع اشتراكها بأسرها^١ في الطبيعة
الإمكانية قد عُلِّل كل واحد من أفرادها بأمر مغاير لما عُلِّل به الفرد الآخر، كما في الحرارة
الكلية، إلا أن الإمكان من الأمور الاعتبارية بخلاف الحرارة.
ولعله إنما تمثَّل بهما ليكون قد أتى بمثال من المعلومات الكلية التي لأفرادها وجود في
الأعيان، و بمثال^٢ آخر من المعلومات الكلية التي ليس لأفرادها وجود إلا في الأذهان فقط.
واعلم أن في العلل و المعلومات مباحث كثيرة غير مذكورة في هذا الفصل وهي متفرقة
في عدة مواضع من الكتاب بحسب الحاجة إليها.

[في تقسيم الوجود إلى ما بالفعل و إلى ما بالقوة]

قال: طور آخر: و تنقسم إلى «ما هو بالفعل» و إلى «ما هو بالقوة»:

فالأول، ما هو حاصل.

و الثاني، ما هو غير حاصل و لكن له استعداد الحصول.

و إن كان «القوة» قد تقال:

[١] على المعنى الذي به يتهيأ الفاعل للفعل: و إذ ذاك ليس لعموم جوهرية أو

جسميته، فلمعنى^٣ زائد. و على المعنى الذي يتهيأ به^٤ الشيء للانفعال^٥. و إذ^٦

لم يكن لأمر عام فلسفي يخصه.

[٢] و إن كان «القوة» قد تقال لمعنى في شيء يأبى عن التغير و الانفعال.

و القوة الثانية غير الأولى فإنها تجتمع مع الفعل و لا كذلك الأولى^٧.

٣. ت: فالمعنى.

٦. آس ٢: و إذا.

٢. ت: بمثل.

٥. آس ١: الانفعال.

١. س: - بأسرها.

٤. مج ١: - به.

٧. آس ٢: - الأولى.

أقول: قوله: «و لكن له استعداد الحصول»: فاعلم أن هذا الاستعداد يختلف بالقرب و البعد، فإن استعداد النطفة لأن يكون إنساناً أقرب من استعداد التراب لذلك، فإنه لا يصير إنساناً إلا بعد تردده في أطوار كثيرة كذلك حتى تصير نطفةً و بواسطتها تحصل له صورة الإنسانية؛ فالاستعداد منه قريب غاية القرب، و منه متوسط، و منه بعيد.

قوله: «و إن كان القوة قد تقال على المعنى الذي به يتهياً الفاعل للفعل»: فاعلم أن هذا مثل الحرارة للنار في فعل التسخين و الإحراق.

و قوله: «و إذ ذاك ليس لعموم جوهريته أو جسميته فلمعنى زائد»: يريد أن اختصاص الفاعل بذلك الفعل لابدّ و أن يكون لسبب^١ مرجح.

و ذلك السبب:

إما ما يشارك ذلك الفاعل به غيره كالجسمية إن كان جسماً، أو الجوهرية سواء كان جسماً أو مجرداً.

و إما ما يمتاز به عن غيره:

فإن كان الأول، وجب اشتراك كلّما يشاركه في الجوهرية أو الجسمية في ذلك الفعل لأنّ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول، فلا يكون ذلك الفعل مختصاً به و فرض أنّه مختصّ به هذا خلف، فبقي أن السبب في اختصاصه بذلك^٢ هو ما يمتاز به الفاعل عن غيره و لا شك أن ذلك معنى زائد على الجوهرية و الجسمية المشترك فيهما. و إنّما لم يذكر العرضية مع أن الأعراض بأسرها يشترك فيها، لأنّ العرض ليس له فعل بذاته بل الفعل لمحله به^٤ - كما عرفت - فلا يؤثر بذاته إلا الجوهر.

قوله: «و على المعنى الذي يتهياً به الشيء للانفعال و إذ لم يكن لأمر عام فلهيء يخصه»: فاعلم أن «القوة» يقال على القوة الفعلية، و على القوة الانفعالية باشتراك الاسم؛ و مثال هذه القوة الانفعالية: حصول اللين و اللذوبة^٥ في الشمع لقبول الانتقاش و التشكلات. و البرهان على إثبات هذه القوة كالبرهان على إثبات القوة الفعلية.

٣. آس ١: + في.

٢. مج ٢: + الفعل.

١. آس ٢: - لسبب.

٥. آس ١: الذوبة.

٤. س: - به.

وفي البرهانين نظرٌ: وهو أن المعنى الذي به يتهيأ الشيء إما للفعل أو للانفعال، هو مغاير لذلك الشيء لا محالة سواء كان مقوّمًا له جزءًا منه أو خارجاً عن ماهيته عارضاً لها. فالمجردات التي يصدر عنها فعلٌ فهو وإن كان لأمر^١ زائد على جوهرية ذلك المجرد التي تشارك بها غيره، فليست لأمر زائد على ماهيته لأن الجوهريّة ليست بمقوّمّة لتلك الماهية تقويم الذاتيات، لا في الخارج ولا في الذهن: أمّا في الخارج فلأن المجرد لا يكون في الخارج إلا بسيطاً. و أمّا في الذهن، فلأن صاحب الكتاب لا يرى أن عموم الجوهر عموم الأجناس بل عموم العوارض.

و ما يزيد على الأمور العرضيّة للشيء جاز أن يكون نفس ماهية الشيء المعروض، فلا تثبت^٢ القوتان لكلّ ذي^٣ فعل فيجب أن يكون كلّ واحد من البراهين مختصاً بإثبات القوة للجسم الذي يصدر عنه فعل لا يصدر عن سائر الأجسام. و مقصود المصنّف ذلك إلا أنّه لم يعبرّ بعبارة تدلّ عليه وكأنّه عوّل على ذهن القارئ أو على فهم هذا المقصود من باقي الكتب، إذ هذا هو المقرّر فيها؛ ولو أنّه أوضح ذلك لكان أولى.

و لا بدّ من الفاعل الخارج في تخصيص كلّ جسم بما يخصّه من القوى؛ كما عرفت ذلك في الطبيعيات.

و قوله: «و القوة الثانية غير الأولى فإنّها تجتمع مع الفعل ولا كذلك الأولى»؛ هذا فرق بين «القوة» بالمعنى المذكور أولاً وبين القوة بالمعنى المذكور ثانياً، وذلك الفرق و هو^٤ أن القوة الثانية كحرارة النار تجتمع مع الفعل الذي كانت مهية^٥ له كالتسخين والإحراق، ولا كذلك القوة الأولى فإنّها تبطل عند الفعل وذلك ظاهرٌ.

١. آس ١: - ذي.

٢. س: تهيأ.

٣. مج ٢: + له.

٤. آس ١: - هو.

٥. آس ٢: لأمر.

٦. ت: - و.

[في تقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن]

قال: طور آخر: وينقسم الموجود إلى «واجب» و «ممكن»:

و «الممكن»^١ هو الذي ليس بضروري الوجود و العدم و هو ليس بعدمى، فإنه يجتمع مع الوجود و الماهيات، فلا يكون عدمها و سلبها؛ و ليس عدم الواجب فيكون الممتنع أيضاً عدمه، فللشيء^٢ عدمان و ذلك ممتنع^٣؛ بل اعتبار عقلي وجودي و الممتنع سلبهما.

أقول: «الموجود» إما ضروري الوجود لذاته، أو ضروري العدم لذاته، أو لا ضروري الوجود و لا ضروري العدم: فالضروري الوجود لذاته هو «الواجب»، و الضروري العدم لذاته هو «الممتنع»، و الذي ليس بضروري الوجود و لا ضروري العدم فهو^٤ «الممكن»؛ لكن الممتنع الذي هو ضروري العدم لذاته و إن أخرجته القسمة العقلية لا يصح أن يجعل من أقسام الموجود؛ فالموجود إذن إما «واجب» و إما^٥ «ممكن».

و قد ابتدأ في الكتاب بذكر الممكن و بيان أحكامه^٦ لكون المباحث المتعلقة بإثبات الواجب يفتقر إليها؛ فبين أولاً، أن الممكن ليس بعدمى بل هو من الاعتبارات العقلية التي لها وجود في الأذهان دون الأعيان، و استدل عليه بأنه: لو كان عدمياً محضاً لكان إما عدم الماهية الممكنة، أو عدم الماهية الواجبة، إذ الموجود الذي هذا الإمكان عدمه^٧ لا ينفك عنهما و القسمان باطلان:

أما الأول، فلأن الإمكان - كما عرفت - لا ينافي الوجود بل الماهية الموجودة في حال وجودها يصدق على ذلك الوجود أنه ليس بضروري الوجود و لا ضروري العدم، فيكون الإمكان قد اجتمع مع الوجود و مع الماهية؛ و لو كان عدم واحد منهما لما جاز مجامعته له و هذا هو المراد بقوله: «فإنه يجتمع مع الوجود و الماهيات فلا يكون عدمها و سلبها».

و أما الثاني، و هو أن يكون عدم الماهية الواجبة، فيدل على بطلانه أنه لو كان عدماً

٣. ك: محال.

٢. آس ١: فيكون للشيء.

١. مج ٢، آس ١، ت: فالممكن.

٦. ت، آس ١: إمكانه.

٥. س: أو.

٤. ت، آس ١: هو.

٧. ت، آس ١: عدم.

للوّاجب لكان الممتنع أيضاً عدماً للوّاجب من طريق الأولى، فيكون للماهية الواجبة عدمان وهو محال؛ إذ لا يكون للشيء إلا عدم واحد. وإلى إبطال هذا القسم أشار بقوله: «و ليس عدم الواجب فيكون الممتنع أيضاً عدمه، فللشيء عدمان وذلك ممتنع».

وأما قوله: «بل اعتبار عقلي وجودي»: فإنه يريد بذلك أنه لما ثبت بهذا أنه ليس بعدم في فوه إذن وجودي؛ فوجوده لا يخلو إما أن يكون في الأعيان، أو في الأذهان فقط، لكن قد ثبت في مباحث القسطاس أنه ليس في الأعيان، فتعين أنه في الأذهان، فهو من الاعتبار العقلية كما سبق.

قوله: «و الممتنع سلبهما»: يريد أنه سلب الواجب والممكن، فإن الأقسام إذا انحصرت في ثلاثة فكل واحد من الثلاثة يكون سلباً للباقيين، فالممتنع ما ليس بواجب ولا ممكن فهو سلبهما بهذا المعنى.

[في أحكام الواجب و الممكن و الممتنع]

قال: و «الممكن» بشرط حضور العلة الكاملة يجب وجوده، وبشرط عدمها يمتنع، و عند قطع النظر عن الشرطين يمكن في نفسه.

و من خاصية الممكن صدق قسيميه عليه بشرائط و ليس لغيره من الجهات هذا.

و الممكن لا يصير موجوداً من نفسه، إذ لو ترجع وجوده على عدمه لذاته فهو واجب، أو ^١ عدمه على وجوده فممتنع ^٢، بل وجوده لوجود علة ^٣ و عدمه لعدمها.

و الواجب بذاته لا يجب بغيره فإنه إن بقي وجوبه ^٤ عند فرض عدم الغير، فلا تعلّق، أو لا يبقى فهو ممكن بذاته، لا واجب.

و لا بدّ من اعتبار ^٥ «الوجوب» أولاً، حتى يوجد الشيء؛ فإنه إن وُجد ثم وجب

٣. ك: علته.

٢. مج ١، مج ٢: فهو ممتنع.

٥. مج ٢: امتياز.

١. ك: و.

٤. آس ١: وجوده.

فقد وُجد دون الترجّح ولا بدّ من الترجّح؛ فالترجّح^١ بالعلة فإنّ ما فُرض^٢ علة^٣ إذا كان نسبة الممكن إليها الإمكان، كما في نفسه، لا يوجد به.

أقول: «الوجوب» و «الامتناع» الحاصلان للممكن عند حضور علته الكاملة وعدمها، ليس هو الوجوب و الامتناع القسيمان له؛ فإنّ القسيمين^٤ ينافيان الإمكان، و الحاصلان بحضور علته و عدمها يجامعانه؛ فإنّه في حال وجوبه بالعلة و امتناعه بارتفاعها يصدق عليه في الحالتين أنّه ليس بضروري الوجود لذاته و لا بضروري العدم لذاته، و لا معنى لصدق الإمكان عليه إلّا ذلك.

فمن «الوجوب» ما هو بالذات، و منه ما هو بالغير؛ وكذا الامتناع. و الذي بالذات منهما هو المنافي للإمكان دون الذي بالغير.

و قوله: «و عند قطع النظر عن الشرطين يمكن في نفسه»: يريد أنّه^٥ إذا لم نلتفت إلى حضور علة الممكن و لا إلى ارتفاعها فإنّه لا يكون له بهذا الاعتبار وجوبٌ و لا امتناعٌ لا بحسب الذات، و لا بحسب الغير:

أمّا بحسب الذات فظاهر.

و أمّا بحسب الغير فلاّنا قطعنا النظر عنه.

و ليس المراد بذلك أنّه في نفسه يخلو عنهما فإنّ خلوه عنهما ممتنع لأنّه لا بدّ و أن يكون إمّا موجوداً و إمّا معدوماً، و الوجود و العدم ليس هما^٦ لذاته بل لغيره كما سنبيّن، فلا يوجد إلّا و قد وجب وجوده بالغير، و لا يعدم إلّا و قد امتنع وجوده بالغير فهو لا ينفك عن الوجوب و الامتناع المذكورين، إذ لا ينفك عن الوجود و العدم؛ بل المراد أنّه باعتبار قطع النظر عن شرط حضور العلة و شرط عدمها ليس له من نفسه وجوبٌ و لا امتناعٌ، إنّما هو ممكن في نفسه فقط.

و قد يظنّ من ظاهر لفظ الكتاب أنّ «الإمكان» الذي له في نفسه و هو كونه غير ضروري

١. آس ١: فالترجّيح؛ مج ١: و الترجّح.

٢. مج ٢: يفرض.

٣. مج ٢، ك: علته.

٤. آس ١، مج ٢: + له.

٥. آس ١، مج ٢: أنا.

٦. آس ١: لها له؛ مج ٢: ماله.

الوجود لذاته، ولا ضروري العدم لذاته، لا يكون حاصلاً له إلا عند قطع النظر عن الشرطين فقط وليس الأمر كذا، ولا هو مراد المصنف؛ بل «الإمكان الحقيقي» الذي هو له في نفسه لا ينفك عنه في حال من الأحوال.

وكل واحد من الواجب والممكن والممتنع يستحيل انقلابه إلى الآخر إذ ذلك له لذاته و ماهيته، وما للذات بالذات فإنه لا ينفك عنها.

قوله: «و من خاصية الممكن صدق قسيميه عليه بشرائط و ليس لغيره من الجهات هذا»: يريد أن الممكن يصدق عليه أنه واجب الوجود بشرط وجود علته، وممتنع الوجود بشرط عدم علته، والواجب والممتنع هما قسيما الممكن. وجهة الوجوب والامتناع ليس لهما هذه الخاصية، فإن الواجب والممتنع سواء كانا بالذات أو بالغير لا يصدق على واحد منهما أنه ممكن بشرط البتة بل إمكانه أبداً لذاته.

وتسمية الواجب والممتنع الصادقين على الممكن بالقسيمين إنما هو على وجه التجوز، فإن^١ القسيمين له هما اللذان بالذات ولا يصدقان^٢ عليه البتة؛ وأما اللذان بالغير فليسا بقسيمين له على الحقيقة.

و ما ذكره في بيان تقدم الوجوب على الوجود، فمراده بذلك هو التقدم بالذات لا بالزمان.

و برهان هذا التقدم أن ماهية الممكن لا توجد إلا وقد ترجّح وجوده على عدمه لأن نسبة الوجود والعدم إلى ماهية الممكن متساويان، فلا يوجد بنفسه ولا يعدم بنفسه - كما بين المصنف - لأن ذلك يكون ترجيحاً من غير مرجّح بل لا يوجد إلا وقد رجّحت العلة وجوده على عدمه.

و هذه العلة إذا حصلت فإما أن تكون نسبة الممكن إليها الإمكان، أو الوجوب، أو الامتناع:

[١] لا جائز أن تكون هي الامتناع وإلا ما وجد بها فلا تكون العلة علة، هذا خلف. و لوضوح هذا القسم لم يذكره في الكتاب.

[٢] ولا جائز أن تكون تلك النسبة هي الإمكان بحيث يكون الممكن كما أنه في نفسه ممكن، هو بالنظر إلى حضور علته ممكن أيضاً أي كما أنه في ذاته لا يجب له الوجود ولا العدم، كذلك هو بالنسبة إلى علته، إذ لو جاز ذلك لكان مع حضور تلك العلة يفتقر ترجيح وجود ذلك الممكن على عدمه إلى مرجح زائد على تلك العلة، فلا تكون تلك العلة تامة، و كلامنا فيما إذا كانت العلة تامة، هذا خلف.

[٣] فنسبة الممكن إليها إذن هي^١ الوجوب، فما لم يجب الممكن عن علته لا يوجد، فوجوبه عنها متقدم على وجوده بها تقدماً بالذات وهو المطلوب.

وإذا عرفت هذا، فقلوه: «فإن ما فرض علة إذا كان نسبة الممكن إليها الإمكان كما في نفسه لا يوجد به»: معناه أن نسبة الممكن إلى ما فرض علة له، لما لم يكن الامتناع، ولم يجز أن يكون هي الإمكان أيضاً كما هو الممكن^٢ في نفسه، وإلا استحال أن يوجد ذلك الممكن بما فرض علة؛ لأن ذلك يكون ترجيحاً من غير مرجح كما لو لم يفرض له علة أصلاً.

قال: فصل^٣

وزوال المانع كسقوط القائمة^٤ أيضاً له مدخل في علة الهوي للسقف.

سؤال: كانت مانعة والعلة الطبع.

جواب: لو كان يجب بالطبع وحده دون السقوط للمانع^٥، لوجد؛ وإذا لم يجب

إلا مع الزوال فهو جزء العلة؛ إذ المعلول إذا لم يقع بما فرض علة فليس علة^٦؛ لأن النسبة إليه بعد إمكانية.

سؤال: واجبة به لولا المانع.

جواب: صحيح أي به مع عدم المانع يجب، وذلك ما نقول.

سؤال: العدم كيف يقال إنه علة.

جواب: أما العدم وحده لا يجوز أن يكون علة كاملة، ولا علة مفيضة للوجود و

١. س: هو. ٢. آس: ممكن.

٣. مج ١، ك: فصل؛ سائر نسخها: - فصل.

٤. ك: سقوط المانع. ٥. ك: بلة.

٦. ت: القائمة (در تمام مواضع).

هذه أعلى العلل؛ بل شيء ما باعتبار العدم يجب به آخر؛ فإذا أخذ المجموع لا يكون عدماً^١ بحثاً؛ أمّا العدم البحث لا يجوز أن يكون معلولاً إلا بالعرض فإن الأمر الوجودي إذا أثر في العدم فيكون أثر في لا شيء، وكل أثر في لا شيء ليس بشيء، فلا علية فليس العدم مقدوراً ولا معلولاً.

أقول: قد عرفت أن العلة التامة يعنى بها ما يجب وجود الشيء به. والشيء الذي له مانع يمنع من وجوده، فإنه لا يجب وجوده إلا إذا زال ذلك «المانع». فما يؤخذ^٢ علة لذلك الشيء لا يكون بدون زوال مانعه علة تامة له، فزوال «المانع» له مدخل في العلية فهو جزء من العلة التامة وهذا كهوي السقف؛ فإن علته التامة ليس هو مجرد طبعه المحرك له إلى جهة المركز بل مع سقوط القائمة المانعة له من الهوي؛ وليس الطبع علة تامة في هويته، وإلا ما تخلف عنه فاستحال وجود ما يمنع^٣ عنه كالمثلث الموجب لزواياه لذاته، فإنها لا ترتفع عنه بمانع البتة؛ فنسبة هوي السقف إلى مجرد الطبع نسبة إمكانية عرية عن المرجح فلا يجب الهوي إلا مع سقوط القائمة التي هي مانعة منه.

والقائل بأن الهوي واجب بمجرد الطبع لولا المانع، قد اعترف بأن وجوبه متوقف على عدم المانع، وأنه^٤ لولاه لما وجب؛ وذلك هو قولنا: ولا يجوز أن يكون العدم علة تامة للوجود ولا علة ناقصة مُعطية لوجود شيء وهي العلة التي هي أعلى العلل^٥ النواقص، إذ ماعداها من هذه العلل كالمادية وغيرها وإن كان لكل واحد منها مدخل في العلية فهي لا تفيد وجود الشيء بل المقتضي^٦ لوجوده هو الفاعل، إمّا بحسب ذاته إذا كان^٧ علة تامة، أو بحسب القوابل والشرائط إذا كان علة ناقصة.

وإنما^٨ لم يكن العدم مُعطياً لوجود شيء لأنه لا ذات له بل يجوز وجود شيء يكون باعتبار العدم يجب عنه وجود شيء آخر، وذلك الشيء مع العدم ليس بعدم بحث، بل مجموع^٩ من عدم إضافي وشيء موجود.

٣. مج ٢: وجود مانع يمنع.

٦. آس ١: مقتضي.

٩. س: بحث فالمجموع.

٢. س: يوجد.

٥. س: علل.

٨. ت: وإذا.

١. مج ٢: عدماً.

٤. آس ١: فإنه.

٧. آس ١: كانت.

و أما العدم البحث^١ فلا يجوز أن يكون علّة بوجه، وليس بمعلول أيضاً؛ لأنّه لا ذات له فلا تحصيل له فليس بمقدور ولا معلول بالحقيقة؛ بل العلة الموجبة للوجود إذا عدمت بكلّ أجزائها أو ببعضها لم يبق الشيء موجوداً؛ فيقال إنّ عدم العلة علّة لعدم المعلول بهذا المعنى. ويجب أن تعلم أنّ العدم باعتبار إضافته إلى ما هو عدم له ليس بعدم بحث و لهذا يصدق عليه التجدد والحدوث، كالذي يعدم بعد أن كان موجوداً^٢ ويقع فيه الامتياز أيضاً؛ فإنّ عدم السيف غير عدم القلم مثلاً، ولو كان عدماً صرفاً لما جاز فيه ذلك.

و إذا وقفت على هذه الجملة لم يخف عليك فوائد ألفاظ الكتاب في هذا الفصل.

قال:

المورد الأول

في واجب الوجود و ما يليق بجلاله و كيفية فعله

و فيه خمس^١ تلويحات

[التلويح] الأول

في ذاته

و لما كان كلّ واحد من الممكنات محتاجاً^١ إلى العلة فجميعها محتاج؛ لأنّه معلول الآحاد الممكنة فيفتقر^٢ إلى علة خارجة عنه و هي غير ممكنة، و إلا كانت من الجملة؛ فهي إذن واجبة الوجود.

و أيضاً، السلسلة المرتبة من علل و معلولات متناهية، فتنتهي إلى ما لا يمكن، فيجب، إذ لا وجه للامتناع.

و نمهد على طريق آخر، فنقول: المجموع معلول الآحاد، فعلته الكاملة إن كان كلّ واحد فيكون علةً لنفسه، و لعلله، أو الجملة؛ فهي و المجموع واحد، أو بعض - كيف اتفق - و البعض معلول؛ فإذا لم يكن فيها غير معلول فجميع أبعاضه محتاجة إلى ما وراءها الخارج عن السلسلة الإمكانية و هو واجب الوجود.

أقول: هذه براهين ثلاثة على إثبات واجب الوجود لذاته:

البرهان الأول: إن هذه الموجودات إن كان فيها ما هو واجب الوجود لذاته فهو المطلوب؛ و إن لم يكن فيها ذلك، فكلّ واحد منها ممكن لما عرفت أن كلّ موجود إمّا واجب و إمّا ممكن، فإذا لم يكن واجباً فهو ممكن لا محالة. و إذا كان كلّ واحد منها ممكناً، فكلّ واحد

منها محتاج إلى العلة، لما مرَّ من ^١ أن الممكن لما كان الوجود و العدم بالنسبة إلى ماهيته متساويين لم يترجَّح أحدهما على الآخر إلا بعلة مرجَّحة، لاستحالة الترجيح من غير مرجَّح. ولما كان كل واحد من الممكنات محتاجاً إلى العلة، فمجموع تلك الممكنات يجب أن يكون محتاجاً إلى علة أيضاً؛ لأننا ^٢ على أن ما يحكم به على كل واحد يجب أن يحكم به على الجميع مطلقاً وكيف كان فإن ذلك محال، بل لأنَّ المجموع مفتقر إلى كل واحد من آحاده، وكل واحد من آحاده غيره، فهذا المجموع مفتقر إلى غيره، وكل ما يفتقر إلى الغير فهو ممكن، فهذا المجموع ممكن؛ ولأنَّ ^٣ كل واحد من آحاده ممكن ^٤ وكل ما افتقر إلى الممكن فهو أولى أن يكون ممكناً؛ وإذا ثبت أن مجموع ^٥ الممكنات ممكن ^٦ و كل ممكن يفتقر إلى علة تامّة؛ فمجموع الممكنات يفتقر إلى علة تامّة ^٧؛ وهذه العلة لا بد وأن تكون خارجة عنه لأنَّ ذلك المجموع ممكن بجملته و أجزائه، فالكل يفتقر ^٨ إلى مؤثّر مغاير؛ وإذا كانت تلك العلة خارجة عن المجموع، فهي إمّا ممكنة أو واجبة؛ لا جائز أن تكون ممكنة وإلا كانت من جملة الآحاد الداخلة في المجموع وقد بين وجوب أنّها خارجة عنه، هذا خلف؛ فتعيّن أن تلك العلة واجبة الوجود لذاتها وذلك ما أردنا بيانه.

البرهان الثاني: هو ^٩ أنّه إن لم يكن في الموجودات واجب فكل منها ممكن؛ وكل ممكن فله علة يجب أن تكون موجودة معه في الزمان، إذ لو تقدّمت عليه زماناً لزم حصول المرجَّح عند عدم الترجيح وهو محال: ^{١٠}

لأنَّ الترجيح إن توقّف على الزمان الثاني، لم يكن المرجَّح مرجَّحاً. وإن لم يتوقف، كان اختصاص الترجيح به دون الزمان الأوّل تخصيصاً بلامخصّص وهو بين الاستحالة.

١. ت: - من. ٢. أيضاً لا كالبناء؛ آس ١: أيضاً بالبناء؛ مج ٢: لا بالبناء.

٣. آس ١: فلأنّ.

٤. س: - مفتقر إلى غيره وكل ما يفتقر إلى الغير فهو ممكن فهذا المجموع ممكن، ولأنَّ كل واحد من آحاده ممكن.

٥. آس ١: جميع. ٦. ت: فكل.

٧. س: - فمجموع الممكنات يفتقر إلى علة تامّة. ٨. مج ٢: مفتقر.

٩. س: - هو. ١٠. ت: + و.

وفي هذا مباحث آخر سيأتي ولهذا لم يتعرض في الكتاب لهذه المسألة هاهنا.
وإذا كانت علته^١ الممكنة موجودة معه:
فهي إن كانت واجبة فهو مطلوبنا.
وإن كانت ممكنة افتقرت إلى علة أخرى كذلك، فيكون لكلّ علة علة؛ فإمّا أن يكون فيها ما هو معلول لما كان هو معلولاً له إمّا بواسطة، أو بغير واسطة، أو لا يكون:
فإن كان^٢، لزم افتقار الشيء إلى ما كان مفتقراً إليه، والمفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء، فيلزم^٣ افتقار الشيء إلى نفسه، وهذا هو المسمّى بـ«الدور» وهو بين البطلان ولهذا لم يذكره المصنّف.
وإن لم يكن فيها ما هو معلول على هذا الوجه الدوري لزم وجود علل ومعلولات مترتبة موجودة معاً إلى لا نهاية وقد سبق بطلانه.
فالحاصل أنّه لو لم يكن في الوجود ما هو واجب الوجود لذاته، للزم^٤ وجود أمور مترتبة موجودة معاً غير متناهية؛ والتالي باطل فالمقدم مثله، فوجود الواجب متعين؛ وبه ينقطع تسلسل العلل والمعلولات لأنّ الممكن لا يقتضي الانقطاع لاستدعائه وجود علة موجودة^٥ معه؛ ولا الممتنع لأنّه لا يوجد فلا يكون علة لأمر موجود؛ فلا بدّ من انقطاع تلك السلسلة بالواجب لذاته وهو المطلوب.
البرهان الثالث - وهو مقرّر للأوّل موضح له - لو كان كلّ واحد من الموجودات ممكناً، لكان المجموع المركّب منها معلولاً لها، فيكون ممكناً أيضاً - كما مرّ - فعلته الكاملة إمّا نفسه، أو أجزاؤه، أو أمر خارج عنه وعن أجزائه؛ وعلى تقدير أن تكون علته هي أجزاؤه فإمّا كلّ واحد منها، أو جملتها، أو بعضها - إمّا بعض معيّن، أو غير معيّن -:
[١] فإن كان كلّ واحد من الأجزاء هو العلة، وجب أن يكون كلّ واحد مؤثراً في نفسه وفي الآحاد التي هي عللّه، لأنّ المؤثر في المجموع لابدّ وأن يكون مؤثراً في كلّ جزء منه.
[٢] وإن كانت علة المجموع هي جملة أجزاء المجموع، فذلك محال لأنّ جملة أجزاء

٣. آس ١: ولزم.

٢. مج ٢: + الأوّل.

١. آس ١، مج ٢: علة.

٥. آس ١: موجود.

٤. س: لزم.

الشيء هي مجموع ذلك الشيء فيكون الشيء مؤثراً في نفسه و ذلك عين القسم الأول و بطلانه ظاهر.

[٣] وإن كانت العلة هي بعض الأجزاء - كيف اتفق سواء عيّن ذلك البعض أو لم يعيّن - فذلك باطل أيضاً، لأنّ أيّ بعض أخذ منها فهو معلول لكونه ممكناً؛ فإذا لم يكن في تلك الجملة بعض غير معلول فجميع أبعاد المجموع محتاجة إلى ما وراءها.

و يجب أن يكون ذلك خارجاً^١ عن السلسلة الإمكانية، لأنّه لمّا لم يكن نفس المجموع، و لا داخلاً فيه، وجب أن يكون خارجاً عنه؛ و الخارج عن كلّ واحد من الممكنات^٢ لا يكون ممكناً، فهو إذن واجب الوجود لذاته. و ذلك ما قصدنا إثباته.

و شكك الإمام أثير الدين الأبهري^٣ - رحمه الله - على هذا بأننا لانسلم أنّ المؤثر في المجموع من حيث هو مجموع، مؤثر في كلّ واحد منه، فإنّ من الجائز أن يكون مؤثراً في المجموع من حيث هو مجموع^٤ بأن يكون مؤثراً في الجزء الأخير، و لا يكون مؤثراً في كلّ جزء من الأجزاء. و استشهد بأنّ المجموع المركّب من الواجب و الممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن، ثمّ المؤثر فيه هو الواجب لذاته و ليس مؤثراً في كلّ واحد منه لاستحالة كونه مؤثراً في نفسه.

و أورد على نفسه أنّ^٥ المدعى هو أنّ المؤثر^٦ في مجموع الممكنات مؤثر في كلّ واحد منه.

و أجاب عن هذا الإيراد بأنّ هذا ليس يبيّن بذاته فلا بدّ له من برهان، و ركب البرهان على طريق آخر ثمّ شكك عليه أيضاً؛ و تلك الطريق هي أنّ المجموع لا بدّ له من علّة تامة و العلة التامة له استحالة أن يكون نفس المجموع و لا داخلة فيه، لأنّ كلّ داخل في المجموع فإنّ المجموع يتوقف على غيره، و لا شيء من العلة التامة للمجموع كذلك، فالعلة التامة إمّا خارجة عنه، أو مركّبة من الداخل و الخارج، و أيّاً ما كان يلزم القول بوجود موجود واجب الوجود.

١. س: خارجة. ٢. آس ١: الإمكانات.

٣. منتهى الأفكار، خطي، ش ٢٥٧٢ كتابخانه مجلس شورای اسلامی، ص ٣٠٦-٣٠٧.

٤. آس ٢: - مؤثر في كلّ واحد ... المجموع من حيث هو مجموع. ٥. مج ٢: بأنّ.

٦. آس ٢: - هو أنّ المؤثر.

والذي شكك به عليه هو أن المراد من العلة التامة إن كان جملة الأمور التي تصدق على كل واحد منها أنه يفتقر إليه المجموع، فلم قلت بأن نفس المجموع لا يكون علة تامة بهذا التفسير؛ وإن كان هو المؤثر في وجود المجموع بشرط غيره، فلم قلت إن العلة التامة - على هذا التفسير - لا يتوقف المعلول على غيره. و أكد ما ذكره بأن المركب من الواجب و الممكنات له علة و هي ليست نفس المجموع، و لا خارجة عنه بل داخلة فيه. هذا تمام التشكيك.

و أنا فقد أجبت عن هذا في جواب الشكوك التي أورده الإمام العلامة نجم الدين [الدبيران]^١ - أمتع الله أهل العلم بطول حياته و حراسة مدته^٢ - على كتاب المعالم^٣ بأنه متى كان المجموع مركباً من آحاد كل واحد منها ممكن، فإن العلة التامة لذلك المجموع لا بد و أن تكون مؤثرة في كل واحد من الآحاد التي تركب منها المجموع و إلا لكان البعض^٤ الذي لا يؤثر فيه منها، إما أن لا يكون له مؤثر أصلاً، فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر و هو محال، أو يكون له مؤثر غير تلك العلة إما واجب و هو المطلوب، وإما ممكن فمع قطع النظر عنه لا يحصل ذلك البعض لا محالة؛ و كلما لم يكن البعض حاصلاً، لم يكن المجموع حاصلاً فلا تكون العلة التامة تامة لتخلف المعلول عنها، هذا خلف.

و الذي سلكه الإمام أثير الدين في كتاب منتهى الأفكار^٥ بعد تزييفه ذلك البرهان هو أنه لو تسلسلت الممكنات إلى غير النهاية، فالجملة المركبة من تلك السلسلة لا بد لها من علة بها يجب المجموع، أو بها و بما يلزمها، لأنها ممكنة و كل ممكن يحتاج إلى علة هذا شأنها و

١. س: الدبيراني؛ سائر نسخه ها: الدويراني.

٢. ت، س: رحمه الله؛ «أمتع الله أهل العلم بطول حياته و حراسة مدته». از این دعا اگر آن را درست بدانیم، چنین برمی آید که ابن کمونه این قسمت را زمان حیات ابهری نوشته است (ابهری در ٦٦٣ و دبیران در ٦٧٥ وفات یافته اند و ابن کمونه در ٦٦٧ شرح تلویحات را پایان برده است بنا بر این دعای مذکور می تواند درست باشد.

٣. مقصود کتاب معالم الأصول یا معالم الأصولین فخر رازی است و همان است که در هامش المحصل چاپ شده است. ابن کمونه اثری دارد با نام ایرادات على معالم الأصول یا «...الأصولین» و پاسخ ابن کمونه در این اثر است. اطلاع حاصل شد این اثر یا تصحیح آقای رضا پورجوادی و پرفسور زاینه اشمیتکه قرار است توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شود.

٤. آس ١: - البعض.

٥. نک: ص ١٦٦، توضیح ش ٣.

العلم به ضروري، و تلك العلة لا يجوز أن يكون داخلاً في المجموع لأن العلة بهذا التفسير لا يجوز أن تسبقها علة أخرى وإلا لكان المجموع محتاجاً إلى العلة السابقة عليها فلا تكون هي علة^١ بهذا التفسير؛ وكل ما هو داخل في الجملة المتسلسلة المركبة من الآحاد الإمكانية تسبقه علة أخرى، فلا يكون هو علة بهذا التفسير؛ وليست هي نفس المجموع لاستحالة تقدمه على نفسه فهي خارجة عنه، والخارج عن المجموع واجب لذاته فيلزم انقطاع التسلسل على تقدير وجوده، هذا خلف.

فهذا هو المسلك الذي ارتضاه الإمام المذكور وإنما أوردته وما قبله لأن ذلك تنقّر صحة ما ذكره المصنّف في إثبات واجب الوجود لذاته، وفوائد ألفاظ الكتاب لا يخفى على من وقف على تقرير البراهين الثلاثة على الوجه الذي ذكرته.

[نقد و تزيف ما قيل إن ماهيته تعالى إنيته]

قال: وكنا نسلك في غير هذا الكتاب - اقتداءً ببعض الكبار - مسلكاً، وهو أن الواجب الوجود^٢ لا يجوز أن يكون وجوده غير ماهيته فإن الماهية يجوز أن تكون علة لبعض صفاتها كالمثلث لزواياه؛ ولا يجوز أن تكون علة لوجود نفسها فتكون قبل الوجود موجودة.

ولا يكون الوجود الذي هو صفة لماهية^٣ واجباً، إذ كلّ عرضي يبيّن أنه ممكن؛ فكل ما وجوده غير ماهيته ممكن.

نقد: وهذا إقناعي فإنّ لقائل أن يقول - على هذا الطريق - الوجود المحمول على الماهيات عرضي، وكلّ عرضي يتأخّر وجوده عن وجود الماهية وكذا الصفة، فالماهية^٤ قبل الوجود يجب أن تكون موجودة، هذا محال. والقسطاس أثبت أن «الوجود» في الأعيان لا يزيد على الموجود^٥ فانهدم الأساسان.

أقول: لما تكلم في إثبات الواجب الوجود شرع في ذكر ما يليق بجلاله من الأحكام

٣. مج ١، ك: الماهية.

٢. مج ١: وجوده.

١. آس ١: - علة.

٥. مج ٢ (تصحیح شده): الماهية؛ سائر نسخها: الموجود.

٤. آس ١: والماهية.

فمن ذلك أنه لا يجوز أن يكون له ماهية مغايرة للوجود بل ماهيته هي الوجود المجرد، أي الذي لا يكون عارضاً لشيء من الماهيات وقد جرت عادة الحكماء أنهم يعبرون عن ذلك بأن ماهيته إنيتته و المسلك المذكور هاهنا إثبات هذا المطلوب هو الذي ذكره الرئيس أبو علي ابن سينا في كتبه وكأنه إليه أشار ببعض الكبار.

و تقرير هذا المسلك هو أن الواجب الوجود لا يجوز أن يكون وجوده غير ماهيته بل يجب أن يكون نفس ماهيته؛ لأنه لو كان زائداً عليها لكان مفتقراً إلى الماهية فيكون ممكناً لذاته فيحتاج إلى مؤثر؛ والمؤثر فيه إما نفس تلك الماهية أو غيرها:

[ألف] لا جائز أن يكون نفسها فإن الماهية وإن جاز أن تكون علة لبعض صفاتها - كماهية المثلث التي هي علة لزواياها - لا يجوز أن تكون علة لوجود نفسها فإنه يلزم تقدّمها على الوجود بالوجود فتكون قبل الوجود موجودة، إذ المؤثر في الوجود لا بدّ وأن يكون متقدماً عليه بالوجود؛ فذلك الوجود المتقدم إما نفس الوجود المفروض، أو غيره:

فإن كان نفسه لزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال.

وإن كان غيره عاد الكلام فيه. فكان للشيء وجودات لا نهاية لها مترتبة موجودة معاً وهو محال أيضاً. وهذا بخلاف الماهية الممكنة القابلة للوجود فإنها لا تتقدم على ذلك الوجود بالوجود إذ ليست مؤثرة فيه. وأما المؤثر في الوجود فإننا نعلم بالضرورة أنه لا بدّ وأن يكون متقدماً عليه بالوجود فلا يعارض بالماهية الممكنة كما عارض به بعضهم.

[ب] ولا جائز أن يكون المؤثر في وجود تلك الماهية غير تلك الماهية وإلا لكان الواجب لذاته مفتقراً في وجوده إلى غيره فلا يكون الواجب واجباً هذا خلف.

و على الجملة، فلا يكون الوجود الذي هو صفة لماهية^١ واجباً، إذ كلّ عرضي بين أنه ممكن وكلّ ما وجوده غير ماهيته ممكن.

و ذكر في الكتاب أن في هذا المسلك نقداً وأنه إقناعي وزيقه من وجهين:

أحدهما معارضة، والآخر حلٌّ:

أما المعارضة، فهي أن ما ذكرتموه من أنه لا يجوز تقدّم الماهية بالوجود على الوجود^٢

لازم، سواء كان وجود الواجب نفس ماهيته أو لم يكن، فإن وجود الممكنات كالأجسام زائد على ماهياتها فوجودها محمول على ماهياتها و الوجود المحمول على الماهيات عرضي كما عرفت، وكلّ عرضي يتأخّر وجوده عن وجود الماهية التي ذلك الوجود عرضي لها^١ وكذا كل صفة سواء كانت محمولة أو لم تكن، فإنها على التقديرين يتأخّر وجودها عن وجود الموصوف؛ وحتى لو كانت الصفة هي الوجود نفسه للزم أن يكون للموصوف وجود غير ذلك الوجود لأنّه متى كانت الماهية الخارجية محلاً للوجود في الأعيان فيكون للوجود و الماهية في الأعيان هويّتان تحلّ إحداها في الأخرى، فتكون هويّة إحداها مفتقرة إلى هويّة الأخرى، و الهويّة المفتقرة إليها يجب تقدّمها على الهويّة الحالة بالوجود فيكون للماهية وجود غير الوجود الحالّ.

و بهذا تبين^٢ إصابة من عارض بالماهية^٣ الممكنة القابلة للوجود، فالماهية تجب أن تكون موجودة قبل وجودها على كلّ حال؛ فإن لم يلزم ذلك في الممكن لم يلزم في الواجب. و أمّا الحلّ، فهو أنّه قد ثبت في القسطاس الذي في الاعتبار الذهنية أن الوجود لا يزيد في الأعيان على الماهية الموجودة؛ بل زيادته عليها في الأذهان فقط فهو اعتبار ذهني؛ وإذا لم تكن له هويّة عينية فلا علة له في الأعيان لا الماهية ولا غيرها؛ بل الذي من العلة هو نفس الماهيات؛ ولا يتقدّم عليه أيضاً في الماهيات الممكنة القابلة له وجود آخر فانهدم الأساسان المقرّان في الواجب و^٤ الممكن؛ إذ الحجتان فيهما لا يتمشيان على تقدير أن يكون الوجود اعتبارياً كما قد بين.

[واجب الوجود لذاته صرف الوجود و لا يفصله الذهن إلى ماهية و وجود]
قال: و أقول بطريق عرشي^٥:

إنّ الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته، فماهيته إن امتنع وجودها لعينه لا يصير شيء منها موجوداً. وإذا صار شيء منها موجوداً^٦ فالكلّي له جزئيات أخرى معقولة لا تمتنع لماهيتها إلّا لمانع بل ممكنة إلى غير النهاية. و قد علمت أن

١. آس ١: - لها.

٢. آس ١: يتبين.

٣. آس ٢: الماهية.

٤. ت، س: + في.

٥. مج ١: العرشي.

٦. مج ١: - وإذا صار شيء منها موجوداً.

كل ما وقع من جزئيات كلي بقي الإمكان بعد، فإذا كان هذا الواقع واجب الوجود^٢ وله ماهية وراء الوجود، فهي إذا أخذت كلية أمكن وجود جزئي آخر لها لذاتها؛ إذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجباً ممتنعاً^٣ باعتبار ماهيته، هذا محال؛ غاية ما في الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكناً في نفسه.

سؤال: أو يكون واجباً.

جواب: جزئيات الماهية الكلية وراء ما وقع ممكنات^٤ كما سبق فليست^٥ واجبة؛ فإذا كان شيء من ماهيتها ممكناً فصار الواجب أيضاً باعتبار ماهيته^٦ ممكناً، وهذا محال؛ فإذا إن^٧ كان في الوجود واجب^٨ وليس^٩ له ماهية وراء الوجود بحيث يفصلها الذهن إلى أمرين: فهو الوجود الصرف البحث الذي لا يشوبه شيء أصلاً من خصوص و عموم؛ وما سواه لمعة عنه، أو لمعة عن لمعة لا يمتاز إلا بكماله؛ ولأنه كله الوجود وكل الوجود.

سؤال: فالوجود كلي، فله جزئيات ممكنة وأتم على ما سبق.

جواب: صرف الوجود - الذي لا أتم منه - كلما فرضته فإذا نظرت فهو هو؛ إذ لا ميز في صرف شيء؛ والمخالط منه ليس هو الواجب المذكور إذ^{١٠} الذي فصله الذهن إلى وجود و ماهية ليس ممّا لا يقبل العرضي و يمنع الشركة؛ كيف و يقع بالضرورة تحت مقولة من المقولات.

وهذه عرشيات إلهامية، فواجب الوجود لا يتكرر أصلاً.

وليس في الوجود واجبان.

أقول: لما زيف ذلك المسلك ذكر طريقاً اخترعها من نفسه في إثبات أن واجب الوجود لذاته لا يفصله الذهن إلى ماهية و وجود بخلاف الماهيات الممكنة، فإنها إذا حصلت في العقل فصلها العقل إلى ماهية و وجود عام؛ وأما ماهية الواجب في العقل ليس إلا الوجود

٣. مج ١: واجب ممتنع.

٦. مج ١: ماهية.

١٠. مج ٢: -إذ.

٢. مج ٢: + لذاته.

٥. مج ١: وليس.

٨. مج ١: واجباً.

٩. آس ٢: وليس؛ سائر نسخها: فليس.

١. آس ٢: وإذا.

٤. مج ٢: من الممكنات.

٧. مج ٢: لو.

المشخص وبه يبين أنه لا يتكرر بوجه وأنه لا ثاني له في الوجود.

و تقرير هذا الطريق على الوجه الملخص هو أن الواجب لذاته لو انقسم في الذهن إلى ماهية و وجود، لكان له ماهية كلية، و كل ماهية كلية فإنها لا يمتنع لذاتها أن تكون لها جزئيات إلى غير النهاية، فلا يجب وجود شيء من تلك الجزئيات لنفس الماهية لاستحالة الترجيح من غير مرجح؛ وإذا لم يجب وجود شيء منها لنفس الماهية لم يكن الواجب لذاته واجباً بنفس ماهيته، هذا خلف.

و أما تقريره على الوجه المستقصى مطابقاً لما في الكتاب، فهو أن الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته، فماهيته إن امتنع وجودها لعينه فلا يصير شيء من أفراد تلك الماهية موجوداً لأنه كلما كان الكلّي لذاته ممتنع الوجود فالجزئي الواقع تحته يجب أن تكون ممتنع الوجود أيضاً وقد سبق لك بيانه في أواخر المنطق. وعلى تقدير أن يصير بعض جزئياتها موجوداً، فالجزئيات الأخرى لذلك الكلّي التي لم توجد وهي معقولة لا يمتنع لماهيتها، وإلا ما وجد البعض المساوي لها في الماهية؛ إذ ماهية كل الجزئيات واحدة، فمتى امتنع بعضها لماهيته امتنع الباقي فلم يوجد؛ ونحن نتكلم على تقدير وجود شيء منها لكن يجوز امتناع ما لم يوجد من جزئيات الكلّي لا لنفس الماهية المشتركة بينها بل لمانع آخر، و أما هي لماهياتها فلا يجوز أن تكون ممتنعة بل ممكنة إلى غير النهاية بمعنى أن كل واحد من الجزئيات الغير الواقعة التي هي غير متناهية في أنفسها يصدق عليه أنه ممكن بحسب ماهيته. و المعنيّ بـ «عدم تناهي جزئيات كل كلي» على ما علمت، هو أن كل ما وقع من جزئيات ذلك الكلّي قلّ أو كثر، فإن الإمكان يبقى بعد في جزئيات أخرى لم تقع؛ وإذا كان الواقع من الجزئيات واجب الوجود و له ماهية وراء الوجود فهي إذا أخذت كليةً أمكن وجود جزئي آخر لها لذاتها؛ إذ لو لم يمكن^١ لكان إما أن يمتنع أو يجب؛ لا سبيل إلا أنه يمتنع إذ لو امتنع وجود شيء لنفس ماهية ذلك الشيء^٢ لكان المفروض واجباً - و هو الجزئي الواقع المشارك له في ماهيته - يجب أن يكون ممتنعاً أيضاً باعتبار ماهيته، فيكون الواجب لذاته ممتنعاً لذاته، هذا محال^٣؛ فالجزئي الآخر الذي لم يقع يمتنع امتناعه لماهيته؛ بل غاية

٣. س: خلف.

٢. ت: - الشيء.

١. س: لم يكن.

ما في الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الماهية، فيكون ممتنعاً بغيره، ممكناً بحسب نفس ماهيته، إذ لا سبيل^١ أن يكون واجباً بحسبها. وهو الذي جعله في الكتاب سؤالاً وأجاب عنه بأن جزئيات الماهية الكلية وراء ما وقع، ممكنات لذواتها إذ لو كانت ممتنعه لذاتها لما وقع ما شاركها في الماهية ولو^٢ كانت واجبة لذاتها لوقع الكل وليس كذا.

فكل كلي وقع بعض أفراده دون البعض، فكل واحد من جزئياته ممكن وقد سبق بيان ذلك؛ وإذا كان ما لم يقع من جزئيات الكل ممكناً لنفس ماهيته، فما وقع يجب أيضاً^٣ أن يكون باعتبار ماهيته ممكناً؛ فإذا كان شيء من ماهية ذلك الكل ممكناً، فصار واجب الوجود لذاته هو بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهيته، وقد عرفت استحالة ذلك^٤.

فإذن إن كان في الوجود واجباً فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يُفصلها الذهن إلى أمرين؛ فهو الوجود الصّرف البحت الذي لا يشوبه شيء أصلاً من خصوص و عموم. وما سواه من سائر الموجودات فمنه وجوده إمّا بلا واسطة كالمعلول الأول، أو بواسطة أو وسائط كباقي^٥ المعلولات.

وكلّما كان أبعد عنه في مرتبة المعلولية فهو أضعف وجوداً من الأقرب، كنور الشمس الذي يحصل منه ممّا يقابله نورٌ هو أضعف منه، وفيما يقابل ذلك المقابل نورٌ هو أضعف من الثاني، ولا يزال كلّ تالٍ^٦ من تلك الأنوار أضعف من الذي قبله كذلك حتى ينتهي إلى ما يضعف عن التأثير أو لا يقبل شيء آخر عنه^٧ أثراً^٨. وليس هذا المثال مطابقاً من كلّ الوجوه بل من بعضها؛ فقوله: «وما سواه لمعة عنه أو لمعة عن لمعة» المراد به هذا.

وفيه إشعار بالتمثيل بالأنوار والأشعة المذكورة والذي هو «لمعة عنه» هو العقل الأول وهو أول المعلولات - كما ستعرف - والذي هو «لمعة عن لمعة» فهو كباقي العقول وما يصدر عنه^٩ بالوسائط.

وقوله: «لا يمتاز إلا بكماله»: يريد به أن الوجود^{١٠} الواجبي يمتاز عن وجودات

١. مج ٢: + إلى.	٢. مج ٢: إذ.	٣. ت: - أيضاً.
٤. مج ٢: استحالته.	٥. آس ١: كما في.	٦. س: ثان.
٧. آس ١: منه.	٨. س: أثر.	٩. مج ٢: + بلا واسطة وما يصدر عنه.
١٠. آس ١: الوجوب.		

الممكنات بالكمال و النقصان فإنه لكمالِه استغنى عن ماهية تقوّم بها، و تلك لنقصها لم يستغن؛ أو إنه لكمالِه لم يكن اعتبارياً و تلك لنقصها اعتبارية؛ فلا وجود غير اعتباري إلا وجوده.

قوله: «و لأنه كلّ الوجود»: معناه أن ماهيته هي الوجود المجرد لا غير بخلاف الممكنات التي يفصلها الذهن إلى وجود و ماهية، فليس الوجود هو كلّها. و قوله: «و كلّ الوجود»: أي ليس الوجود الكامل إلا هو و ما عداه من الموجودات فهو ناقص في مرتبة الوجود فكأنه ليس كلّ الوجود بل بعضه.

و أما السؤال الذي ذكره بعد ذلك فتقريره أنكم حكمت أن الماهية التي أضيف إليها الوجود في الذهن هي كلية، فلها جزئيات غير متناهية فلو وجب شيء منها لماهيته لكان ما عداه ممّا لم يقع، ممكناً، - على التقرير الذي مرّ - وكلّما كان بعض جزئيات الكلّ لماهيته ممكناً فالكلّ لماهيته كذلك؛ فلا يكون الواجب واجباً، هذا خلف. و أوجبتم من ذلك أن الواجب ليس له ماهية في الذهن مغايرة للوجود بل ماهيته هي الوجود الغير المضاف إلى شيء، و هذا معارض بأن الذي أبطلتم به أن يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعينه يبطل به أن تكون ماهيته هي الوجود لا غير؛ لأن الوجود كلّياً أيضاً فله جزئيات لو وجب ما وقع منها، لأمكن ما لم يقع، فكان الواجب الواقع ممكناً أيضاً، لمشاركته للباقي في الماهية و ذلك محال.

و أجاب عن هذه المعارضة بأن الوجود الواجب لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهية المعروضة للوجود في الذهن:

أما الأول، فلأن تكثر جزئيات الماهية^٢ ليس إلا لانضمام عرضيات توجب التكثر إليها، أو^٣ لاختلافها بالكمال و النقص، و الوجود الواجب فهو وجود صرف أو غير مخالط لشيء، فلا ينضم إليه مميّز يقتضي تكثر الجزئيات، و لا أتمّ منه حتى يكون امتياز أحدهما عن الآخر بالكمال و النقص؛ إذ هو في أعلى مراتب الكمال و ما هو أنقص منه فهو وجود

٢. آس ٢: - المعروضة للوجود في ... جزئيات الماهية.

١. س: إذ.

٣. ت: و.

إمكانى لا واجبى؛ وكذلك ماهو مخالط للغير^١؛ فالوجود الواجبى إذا فرضتْ جزئياً آخر من نوعه، فإذا نظرتْ إلى ذلك الجزئى المفروض لم تجده ثانياً للأول بل هو الأول بعينه، لعدم الامتياز في الوجود الصرف الذي لا أتمّ منه؛ وكذا في صرف كلّ شيء لا اختلاف فيه بالشدة والضعف، وينبغى أن يقيّد قوله: «إذ لا ميز في صرف شيء» بهذا القيد، كما نبّه على اعتباره في الوجود أولاً بقوله: «الذي لا أتمّ منه».

وأما الثانى، وهو أنّ الماهية المعروضة للوجود في الذهن تتصور لها فيه جزئيات؛ فتبيّن بأنّ كلّ ما فصله^٢ الذهن إلى وجود و ماهية فهو ليس ممّا لا يقبل العرضى، ولا هو مانع للشركة بدليل أنّه لا بد وأن يكون واقعاً تحت مقولة من المقولات على ما عرفته من الحصر فيها، وما من مقولة منها إلّا وشوهد لها جزئيات، أو علم ذلك منها بالاستدلال، وقد تبيّن أنّها قابلة للشدة والنقص، وأنّها مخالطة لغيرها، ومفتقرة إلى المخصّصات. فقد ظهر من عدم مخالطة الوجود الواجبى لشيء ومن أنّه لا أتمّ منه، أنّ واجب الوجود لذاته لا يتكثّر أصلاً وأنّه ليس في الوجود واجبان.

و بعد تأمل هذه الجملة، لا يخفى شيء من المعانى المقصودة في الكتاب. وفي هذا الموضع مزيد تحقيق سأذكره إن شاء الله تعالى في أواخر التلويحات.

وها هنا لطيفة وهي أنّك إذا قلت واجب الوجود، ينبغى أن لا يفهم من «الوجود» معنى و من «الوجوب» آخر، فيلزم التركيب والمناقضة لما قرّر من وجوب عدم التكثّر؛ بل وجوبه هو^٣ كمالية وجوده، وهو بسيط فلا اسم له عندنا على ما يليق بكمالته وبساطته.

وقد أورد على أنّ ماهية الواجب هي الوجود المجرد عدة شكوك:

أحدها، أنّ الوجود من حيث هو وجود:

[١] إن اقتضى مقارنة الماهية، فوجود الواجب مقارن لها.

[٢] وإن اقتضى لا مقارنتها، فوجود الممكن غير مقارن لماهيته^٤؛ وهو بخلاف ما

حكمت به في الأمرين.

[٣] وإن لم يقتض المقارنة ولا عدمها، فكل واحد منهما لسبب، فتجرد الواجب لسبب، فيفتقر في تجرده إلى غيره فلا يكون واجباً، هذا خلف.

و أجب بأن التجرد سلبي لا يفتقر إلى سبب، بل يكفي فيه عدم سبب المقارنة.

و ثانيها، لو كان الواجب هو الوجود المقيّد بقيد سلبي:

[١] لكان المؤثر في العالم إن كان هو الوجود، كان كلّ وجود مؤثراً فيه.

[٢] وإن كان المؤثر هو القيد السلبي كان العدم مؤثراً في الوجود وهو محال.

و أجب بأن المؤثر هو الوجود بقيد ذلك السلب؛ فيكون العدم جزءاً من العلة التامة ولا امتناع فيه كما مرّ.

و ثالثها، الوجود من حيث هو وجود إمّا أن يكون محتاجاً إلى الغير، أو غنياً عنه، و الثاني محال وإلّا لما عرضت له الحاجة؛ فلا يكون وجود الممكنات محتاجاً والأوّل محال؛ وإلّا لكان الواجب لذاته محتاجاً بحسب ماهيته، هذا خلف.

و أجب بأن الحاجة لم تعرض للوجود من حيث هو هو، وإنّما عرضت للوجودات الخاصّة باعتبار خصوصها وتعيّنها.

و رابعها، أن الواجب لذاته لو كان هو الوجود^١ المجرد لكان كلّ ممكن موصوفاً بمثل الوجود الواجب وهو محال.

و أجب بأنّه لم لا يجوز أن يكون كلّ واحد من الممكنات موصوفاً بفرد من أفراد طبيعة الوجود ويكون ذلك الفرد بحسب خصوصيته ممكناً لذاته، و دعوى الاستحالة ممنوعة إذ هي مجرد استبعاد لا غير.

و هذه التشكيكات الأربعة مبنية على أن الوجود زائد على الماهيات الممكنة في الخارج، و أنّه مشترك بين الموجودات بأسرها؛ وبما قيل في مباحث الكمال و النقص و الاعتبار الذهنية، تندفع هذه الإشكالات و كثير من أمثالها. و قد اقتصرْتُ عليها خوفاً من التطويل؛ و لعلمي بأنّ من أيقن الأصول السالفة لا يخفى عليه وجه الجواب عمّا يورد من الإشكالات غيرها.

قال: طريق عرشيّ [في إثبات وحدته تعالى]:

لو كان في الوجود واجبان لم يكن^١ الاشتراك بينهما من جميع الوجوه إذ لابدّ من مميّز؛ ولا الافتراق من جميع الوجوه إذ لابدّ من الشركة في وجوب الوجود؛ فلا بدّ من اشتراكٍ وافتراقٍ، فيلزم إمكان المقسّم والمقسّم، وقد فرضنا واجبين، هذا محال. و واجب الوجود لا جزء له من طريق آخر فإنّه يصير معلولاً لجزئه فيمكن.

أقول: إنّما آخر هذا الطريق في التوحيد عن الطريق الذي قبله، لأنّ هذا لا يتشّى إلّا إذا ثبت أنّ وجود الواجب ليس باعتباري ولا زائد، إذ لو كان اعتبارياً أو زائداً لكان لقائل أن يقول: إنّهما اشتركا في وجوب الوجود وهو اعتباري لا عيني؛ فلا يكون نفس الذات الواجبة، ولا جزءاً منها، بل عرضياً لها فيكون الافتراق بينهما بتمام^٢ الماهية ويكون وجوب الوجود لازماً لكل واحد منهما واشتراك المختلفات في اللوازم غير ممنوع؛ وعلى هذا فكلّ منهما واجب الوجود لذاته. ولا يلزم إمكان ما به الامتياز لأنّ ما به الامتياز حينئذ ليس إلّا تمام ماهية الواجب. وإنّما يلزم إمكان ما به الامتياز لو كان الوجود الواجبي هو ماهية الواجب فيكون ما به الامتياز عرضياً، فيتعيّن إمكانه وإمكان ما به الاشتراك أيضاً لافتقاره في الواجبين إلى المميّز.

وقوله: «فيلزم إمكان المقسّم والمقسّم»: يريد به «المقسّم» بكسر السين، ما به الامتياز و«المقسّم» بفتحها، ما به الاشتراك وهو وجوب الوجود الذي هو نفس الذات الواجبة لا زائداً^٣ عليها وإلّا لم يتمشّ^٤ الدليل كما عرفت.

و مراد صاحب الكتاب أنّه لو كان في الوجود واجبان لكان كلّ واحد منهما وجوداً مجرداً - كما مرّ - وحينئذ لا يخلو إمّا أن يشتركا من كلّ الوجوه، أو يفترقا من كلّ الوجوه، أو يشتركا من وجهٍ و يفترقا من وجهٍ، والأقسام الثلاثة على تقدير وجود واجبين باطلة فوجود الواجبين باطل:

١. ك: لم يمكن.

٢. ت: الاشتراك بينهما بتمام.

٣. س: زائد؛ أس: زائدة.

٤. ت: لم يتمش.

أما الأول، فلأنه لا بدّ ممّا يميّز أحدهما عن الآخر لاستحالة الاثنينية من غير مميّز.
 و أما الثاني، فلأنهما مشتركان في الوجود المجرد الواجبي.
 و أما الثالث، فلأنّ ما به الامتياز و هو المقسّم يكون عرضياً للوجود المجرد الذي هو
 تمام ماهية الواجب و هو الذي به الاشتراك بينهما على تقدير أنّهما واجبان و العرضي
 لافتقاره إلى ما هو عرضي له لا يكون واجباً فهو ممكن.
 و كذا ما به الاشتراك و هو المقسّم يلزم أن يكون ممكناً أيضاً لافتقاره في كلّ واحد
 منهما، أو في الواحد منهما فقط إلى هيئة مميّزة فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف.
 و لو اقتصر على إمكان المقسّم بالفتح، و هو الذي به الاشتراك لكان كافياً في البرهان
 لأنّه هو تمام ماهية الواجب - كما عرفت - لكنّه أراد مع ذلك أن يبيّن أنّ المقسّم الذي به
 الامتياز يلزم إمكانه أيضاً.
 و أما الطريق الآخر الذي يبيّن به أنّ واجب الوجود لذاته لا جزء له، فتقديره أنّ كلّ ما له
 جزء فهو معلول، و كلّ معلول ممكن، فكلّ ما له جزء فهو ممكن.
 أمّا الصغرى، فلأنّ كلّ ما له جزء فهو مفتقر إلى جزئه الذي هو غيره إذ لولا الجزء لما
 وُجد الكلّ، و كلّ مفتقر إلى الغير^١ ممكن، فكلّ ذي جزء معلول.
 و أمّا الكبرى، فقد سبق بيانها^٢.
 وإذا ثبت أنّ كلّ ما له جزء ممكن و لا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء ممّا له جزء
 بواجب و هو المطلوب؛ فواجب الوجود لا يجوز أن يكون مركّباً.

[أيضاً في إثبات توحيده تعالى]

قال: قال المحصّلون: واجب الوجود إن كان نوعه يقتضي أن يكون هو،
 فلا يكون من نوعه واجب آخر؛ وإن لم يكن، فتخصيص^٣ نوعه به^٤ لعلّة^٥ فلم يجب.
 فنوعه هو فحسب.

٣. مج ١، ك: فتخصص.

٢. آس ١: بيانه.

١. آس ١: غيره.

٥. مج ١: علة.

٤. آس ١: به.

أقول: هذا أيضاً لا يتمشى إلا إذا كانت ماهية الواجب هي الوجود المجرد؛ إذ لو كان وجوده اعتبارياً أو عرضياً لما تمشى هذا البرهان على قياس ما علمت وما ستعلم. وأما إذا كان هو الوجود المجرد فلو كان ذلك الوجود نوعاً تحته في الوجود شخصان فصاعداً، فلا شك في اشتراكهما في طبيعة ذلك النوع:

فإن اقتضت تلك الطبيعة لذاتها أن تكون شخصاً معيناً، فأين وجدت تلك^١ الطبيعة فهي ذلك الشخص فلا يوجد غيره والمقدر خلاف ذلك.

وإن لم تقتض تلك الطبيعة أن تكون شخصاً معيناً فتخصّص^٢ النوع بكونه هذا الشخص وذلك الشخص، يفتقر إلى علة مخصّصة فلم تكن تلك الأشخاص واجبةً وإلا لكان الواجب مفتقراً في هويته إلى الغير وذلك محال. فنوع واجب الوجود لا يجوز أن يكون إلا شخصاً واحداً وهو المراد بقوله: «فنوعه هو فحسب».

و يجب أن تعلم أن تعبيره عن الواجب بـ«النوع» إنما هو على طريق المجاز؛ إذ النوع - كما عرفت في المنطق - لا بدّ وأن يكون مقولاً على كثرة إما خارجية، أو ذهنية؛ و واجب الوجود ليس كذا؛ أما الخارجية فلهذا البرهان والبرهانيين السابقين عليه. وأما الذهنية فلما بيّن البرهان الأول من هذه الثلاثة أن الكثرة في واجب الوجود مع أنها ممتنعة الوقوع هي ممتنعة التصور بل كلّ ما فرضت^٣ أنه ثانٍ له، فإذا نظرت فهو^٤ هو. هذا إذا كان التصور لماهيته من حيث هي هي^٥؛ وأما إذا كانت متصورة بصفات التي هي سلوب وإضافات فقط - كما ستعرف - جاز تصور الثاني ولهذا افتقرنا إلى إقامة البرهان على التوحيد.

قال: وإذا لا جزء فلا جنس ولا فصل، وكلّ جسم منقسم بالكمّ وأجزاء الحد، و كليّه ينقسم^٦ إلى أنواع وأشخاص، وليس^٧ واجب الوجود كذا. والجسم^٨ والقائم به ممكن فيحتاج إلى واجب قبله.

أقول: لما بيّن أن واجب الوجود لذاته لا جزء له، لا^٩ في الخارج ولا في الذهن. إذ لا يفصله الذهن إلى شيئين، يبيّن من^{١٠} ذلك ها هنا أنه لا يدخل تحت الجنس، لأنّ كلّما دخل

٣. مع ٢: + له.

٦. مع ١: منقسم.

٩. أس ١: - لا.

٢. أس ٢: فتخصيص.

٥. ت، مع ٢: - هي.

٨. مع ١: فالجسم.

١. أس ١: ذلك.

٤. س: فإذا.

٧. مع ٢: فليس.

١٠. أس ١: - من.

تحت الجنس فهو مركّب في الذهن من جنس وفصل؛ وأنّه لا فصل له إذ الفصل من الأجزاء الذهنية؛ وأنّه ليس بجسم لأنّ كلّ جسم له جزء لانقسامه بالأجزاء الكمية وأجزاء الحدّ. ثمّ يُبيّن أنّ الواجب ليس بجسم من طريق آخر هو المراد بقوله: «وكلّيه ينقسم إلى أنواع وأشخاص وليس واجب الوجود كذا»: معناه أنّ الجسم الكلّي ينقسم^١ إلى أنواع كالأرض والسما،^٢ وإلى أشخاص كهذه المدرة وهذا الفلك. وواجب الوجود^٣ قد بيّن أنّه لا جزئيات له بوجه. و تركيب البرهان هكذا: «لا شيء من الواجب له جزئيات، وكلّ جسم له جزئيات»، ينتج من الشكل الثاني: «لا شيء من الواجب بجسم».

ثمّ لمّا بيّن ذلك سلك طريقاً آخر في إثبات واجب الوجود لذاته وأنّه لا جسم ولا حالاً^٤ في الجسم وذلك الطريق هو المعنويّ بقوله: «و الجسم والقائم به ممكن فيحتاج إلى واجب قبله»، وتقريره: كلّ جسم أو^٥ قائم بالجسم فهو ممكن، أمّا الجسم فلانقسامه وتكثّر أنواعه وأشخاصه؛ وأمّا القائم به فلافتقاره إليه؛ وكلّ مفتقر إلى الغير ممكن لاسيما إذا كان ذلك الغير ممكناً، فإنّه أظهر في إمكان المفتقر إليه، وكلّ ممكن فله علة - كما سبق - فكلّ^٦ جسم وقائم به له^٧ علة، وتلك العلة إن كانت جسماً أو قائمة بالجسم عاد الكلام فيها. و افتقارها إلى جسم آخر على سبيل الدور، فقد^٨ عرفت بطلانه. وأمّا على سبيل التسلسل، فهو محال أيضاً لما عرفت من تناهي الأجسام.

فلا بدّ من الانتهاء^٩ إلى جسم يكون افتقاره إلى علة هي غير جسم ولا جسمانية: فإن كانت ممكنة انتهت إلى الواجب بما مرّ من الطرق.

وإن كانت واجبة فقد ثبت وجود واجب ليس بجسم ولا جسماني وذلك هو المطلوب. وقد بان أنّ هذا الطريق لا بد وأن يرجع فيه إلى الطرق السابقة في إثبات الواجب.

١. آس ١: - إلى أنواع وأشخاص وليس واجب الوجود كذا معناه أنّ الجسم الكلّي ينقسم.

٤. آس ٢: حال.

٧. آس ١: فله.

٣. س: والواجب.

٦. ت، آس ١: وكل.

٩. آس ١: انتهاء.

٢. آس ١: -و.

٥. آس ١، مج ٢: و.

٨. س، آس ١: قد.

قال: سؤال: واجب الوجود يشارك الأشياء في الوجود، فلا بدّ وأن يفارقها بشيء، فيتركّب ويصير^١ معلولاً.

جواب: «الامتياز» قد سبق أنّه بماوراء الماهية يجب فيما يقع بالتواطي^٢؛ و في الكلي الواقع بالتشكيك^٣ يصح الامتياز بالكمال في نفس الشيء؛ وقد علّمك القسطاس السابق.

سؤال: الوجود المطلق إن اقتضى أن يكون واجباً فليكن كلّ موجود كذا؛ وإن لم يقتض فالجوب ممكن، فواجب الوجود وجوبه ممكن.

جواب: أمّا أنّ الواجب بذاته من أقسام الوجود ضروري ساعدتني عليه؛ وأمّا أنّ مفهومه لا يقتضي الضرورة إذ هو واقع على الحادث و الممكن، أيضاً بيّن و ساعدت؛ فقولك في المقدمة: «و إن لم يقتض الوجود أن يكون واجباً فوجوبه ممكن»، غير صحيح، إذ الوجوب^٤ لا يمكن إلا أن يعنى به الإمكان العام أو المحتمل فلا يضرّه أن يمكن فلا ينتج نقيض مقصودنا؛ وإذا تأملت القسطاس السابق لا ترى لهذا اتّجهاً، إذ للماهية الذهنية المطلقة اعتبارات غير ما للعينية الواقعة وهو واحد، ولا تزيد وحدته عليه، وقد علّمك القسطاس.

و اندفع بالقسطاس أيضاً، ما يُظنّ من^٥ أنّ «الوجوب» يزيد عليه مع أنّ الوجوب ليس إلّا كمال الوجود الغير المحتاج إلى علة فحسب.

أقول: أمّا السؤال الأول، فهو مورد على أنّ في الوجود موجوداً هو واجب الوجود لذاته و تقريره: أنكم اعترفتم بأنّ طبيعة الوجود مشتركة بين جميع الموجودات سواء كانت تلك الموجودات واجبة أو ممكنة، وإذا كان وجود الواجب مشاركاً لوجود الممكن فلا بدّ من امتيازته عنه بأمّر ما زائد على طبيعة الوجود، لاستحالة حصول شيئين متساويين في الماهية من غير وجود فارق بينهما، فيلزم أن يكون الواجب مركّباً من الوجود. و ذلك الفارق، و متى كان مركّباً كان معلولاً لجزئه، وكلّ معلول ممكن، فما فرض أنّه واجب ليس بواجب، هذا خلف.

١. مع ١، ت: بالتشكيك.

٢. مع ٢، ك: بالتواطؤ.

٣. مع ١: فيصير.

٤. مع ١: - من.

٥. مع ٢ (نسخه بدل): الإمكان.

و يمكن دفع هذا الإيراد من وجوهٍ و الذي اختاره صاحب الكتاب جواباً عنه هو أنا لانسلم أن وجود الواجب على تقدير مشاركته لوجود الممكن يجب أن يمتاز عنه بأمر زائد؛ وإنما يلزم ذلك إن لو كان الوجود مقولاً على الواجب و الممكن بالتواطي، و ليس هو كذلك، بل هو مقول عليهما بالتشكيك، و ما يقال بالتشكيك جاز أن يكون الامتياز بين أفراد الكمال و النقص؛ و قد عرفت أنه امتياز بنفس الشيء لا بأمر وراء ماهيته. و ذلك لا يقتضي التركيب لا في التام و لا في الناقص؛ كما قد تحققت ذلك من القسطاس السابق و هذا هو الجواب الحقيقي.

و قد أجيب بأن وجود الواجب امتاز عن وجود الممكن بقيد سلبي و هو عدم عروضه لشيء من الماهيات، و القيد السلبي لا يقتضي التركيب. و لولا أن اتّصاف الواجب لذاته يؤدي إلى تركيب الذات - كما ستعرف - لأمكن أن يجاب أيضاً بأن المميّز إنما يقتضي التركيب لو كان داخلاً في ماهية الواجب، أما إذا كان خارجاً عنها عارضاً لها فلا؛ و هذا و ما قبله لم يذكرهما في الكتاب.

و أما السؤال الثاني، فيصلح معارضة لما حكاه عن المحصلين في إثبات التوحيد لأنه على سياق ذلك البرهان؛ و تقريره: أن الوجود المطلق الذي هو أعمّ من الواجب و الممكن: إن اقتضى من حيث هو وجود أن يكون واجباً، فأينما تحقّق الوجود تحقّق وجوبه بالضرورة، فكان كلّ موجود واجب الوجود لذاته و هو بخلاف الواقع.

و إن لم يقتض من حيث هو وجود^١ ذلك، كان اقتران الوجوب بالوجود الواجبي لعلّة هي غير ماهية ذلك الوجود فيكون الوجوب مفتقراً إلى علة، و كلّ مفتقر إلى علة ممكن فالوجوب ممكن و ذلك محال؛ لأنّ الوجوب هو الذي به صارت ماهية الواجب واجبة فلو كان ممكناً لكانت هي أولى بالإمكان.

و أيضاً، فإنه يلزم أن يكون واجب الوجود مفتقراً في وجوبه إلى غيره فلا يكون واجباً، هذا خلف.

و قد جوز الإمام العلامة أثير الدين الأبهري - رحمه الله - أن يكون ذات واجب الوجود

موجبة لحصول الوجوب له و يصير الوجوب مع كونه ممكناً موجباً لحصول استغنائه في وجوده عن غيره.

و قلتُ عليه في أجوبة ما أورده الإمام القدوة نجم الدين [الدبيران]^١ - أمتع الله أهل العلم بدوام حياته^٢ - على كتاب المعالم^٣ من الأسئلة، أنه يلزم من هذا تقدّم الوجوب على الاستغناء المتقدم على وجود الواجب، إذ لو لم يكن مستغنياً لما وُجد لأنّ وجوده حينئذ لا يكون من ذاته، لأنّ التقدير عدم الاستغناء عن الغير و لا من الغير، إذ لا يتقدم عليه غيره فثبت^٤ تقدّم الاستغناء على وجوده:

فإن كان وجوده نفس وجوبه لزم تقدم الوجوب على نفسه بمرتبتين. و إن لم يكن نفسه فلا شك أنّه حينئذ صفة و نعت للوجود فيكون متأخراً عن الوجود المتأخر عن الاستغناء المتأخر عن الوجوب، فيتأخر عن نفسه بعدّة مراتب و هو بين البطلان.

و الجواب الذي ذكره في الكتاب عن هذا السؤال هو من وجهين: أحدهما معارضة و الآخر حلّ:

أمّا الوجه الأول و هو المعارضة، فهو أنّنا نعلم علماً ضرورياً أنّ الواجب لذاته قسم من أقسام الوجود، و مع كون العلم بذلك ضرورياً فالخصم المورد لهذا التشكيك يعترف به و يساعد عليه. و أمّا أنّ مفهوم الوجود لا يقتضي أن يكون ذلك الوجود منعوتاً بالضرورة بحيث يكون واجباً فذلك ظاهر أيضاً لوقوع الوجود على الحادث و الممكن؛ فإنّهما^٥ ينافيان ضرورة الوجود و مع كون ذلك بيّناً أيضاً فالخصم يساعد عليه؛ فالواقع و موافقة الخصم دلالاً^٦ على أنّ الواجب داخل في الوجود و أنّ الوجود غير مقتضٍ للوجوب، و متى

١. نسخه‌ها: الدوراني. ٢. مج ٢: - أمتع الله أهل العلم بدوام حياته.

٣. چنان که قبلاً ذکر شد، کتاب معالم أصول الدین یا معالم الأصولین اثر فخر رازی است. نجم الدین دیران بر

سخنان فخر رازی ایراد کرده است و ابن کتونه در کتابی بنام ایرادات علی معالم الأصول یا «...الأصولین» بر آن

پاسخ گفته و به قرار اطلاع پروفیسور زابینه اشمیتکه و رضا پورجوادی آن را تصحیح کرده و مؤسسه پژوهشی

فلسفه و حکمت ایران در تدارک چاپ آن است. ٤. مج ٢: فیثبت.

٥. مج ٢: و اینها. ٦. آس ١: دالّ: س: دالّان.

كان الأمر كذلك لم تصدق المقدمة القائلة: «وإن لم يقتض الوجود أن يكون واجباً فوجوبه ممكن»، لا في نفس الأمر، ولا على مذهب الخصم:

أما في نفس الأمر^١، فلأنّ الواقع بخلافه فإنّ الوجود لا يقتضي الوجوب لصدقه على الحوادث و الممكنات مع أنّ وجوب^٢ الواجب لا يصدق عليه أنّه ممكن^٣ إلاّ أن يُعنى بإمكانه الإمكان العام الذي هو عبارة عن سلب الامتناع أو ما يلزم ذلك السلب؛ أو نعني بالممكن المحتمل الذي يقال بمعنى تردّد الذهن بين طرفي النقيض كما عرفت - فإنّه إذا عُني بالممكن أحد هذين المعنيين فلا يضرّه للواجب^٤ أي لا يخرجّه عن كونه واجباً أن يصدق عليه أنّه ممكن بأحدهما، لأنّهما لا ينافيان الوجوب بالمعنى الذي كلامنا فيه؛ إذ ما ليس بممتنع جاز أن يكون واجباً، وما تردّد الذهن في وجوده أو عدمه جاز وجوب وجوده في نفس الأمر أيضاً؛ وإذا عني الخصم بـ«الإمكان» أحد المعنيين المذكورين لم يكن سؤاله منتجاً لنقيض ما قصدناه؛ وهذا هو المراد بقوله: «إلاّ أن يعنى به الإمكان العام أو المحتمل فلا يضرّه أن يمكن فلا ينتج نقيض مقصودنا»؛ هذا بحسب ما الأمر عليه في نفسه. وأما على مذهب الخصم فلأنّه معترف بصدق ما هو الأمر واقع عليه فلا يمكنه أن يناقضه بعد ما اعترف به أو بملزومه فهذه هي المعارضة.

و أما الوجه الثاني وهو الحلّ، فذلك هو المراد بقوله: «وإذا تأملت القسطاس السابق لا ترى لهذا اتّجهاً إذ للماهية الذهنية المطلقة اعتبارات غير ما للعينية الواقعة»؛ وتوجيهه^٥ ومعناه، أنّ هذا السؤال إنّما كان يلزم لو كان «الوجود» من الأمور المتقرّره في الأعيان فحينئذ كان يصحّ تقسيمه إلى أمرين ولزوم^٦ المحال من كلّ واحد منهما، كما أورد مثله في برهان التوحيد الذي حكاه عن المحصّلين. وأما إذا كان الوجود من الاعتبار الذهنية فإنّك بعد تأمّل القواعد^٧ المبيّنة في القسطاس السابق لا ترى لهذا السؤال اتّجهاً، إذ الأمور العامة في الذهن كـ«العددية» و «الوحدة» لها أحكام مغايرة لأحكام ما هي واقعة في الأعيان كالإنسان وغيره من الأنواع المحصّلة عيناً وكذا الجسم. ولو أورد هذا السؤال

٢. س: وجود.

١. آس ١: - ولا على مذهب الخصم؛ أما في نفس الأمر.

٤. نسخها چنین است و شارح خود آن را توضیح داده است.

٣. آس ١، ت: يمكن.

٧. آس ١: للقواعد.

٦. مج ٢: لزوم؛ آس ١: لوازم.

٥. آس ١: توجهه.

دليلاً على أنّ الوجود العام من الاعتبار الذهنية لكان صحيحاً؛ وكذا لو أورد بعد ثبوت أنّه ذهني على أنّ حكم العيني لا يتعدى إلى الذهني ولا بالعكس؛ ويكون تقريره حينئذ أنّ الأمر لو كان كذلك لكان إمّا أن^١ يقتضي التخصيص^٢ بالواجب، أو لا يقتضي؛ ثم يبيّن^٣ بطلان كلّ واحد من القسمين فيتبيّن^٤ بطلان المقدم.

ثم إنّ صاحب الكتاب بعد أن قرّر السؤالين وجوابيهما، نبّه على أنّ وحدة الواجب ووجوبه لا يزيدان عليه لأنّهما اعتباريان كما علم ذلك من القسطاس ومحض الوجوب أنّه عبارة عن كمال الوجود المستغني عن العلة ولا مفهوم له وراء ذلك، وقد عرفت في القسطاس أيضاً أنّ كماله شيء لا يزيد عليه في الأعيان.

والسؤالان يمكن تقريرهما في الوحدة كتقريرهما في الوجود وحينئذ يكون الجواب كالجواب وهو ظاهر مستغن عن البيان.

قال: واجب^٥ الوجود لا يشارك الأشياء في معنى جنسي فلا يحتاج إلى فصل.

سؤال: هو موجود لا في موضوع، فيقع تحت مقولة «الجوهر».

جواب: ليس هذا حداً^٦ للجوهر ولا رسماً حقيقياً. ومع ذلك لانعني «الموجود

لا في موضوع» بالفعل، حتّى^٧ من علم أنّ الجيم جوهر علم بالضرورة أنّه موجود و

نسبة الجوهرية إليه غير معلولة بخلاف الوجود بالفعل؛ بل معناه أنّ له ماهية إذا

وجدت تكون لا في موضوع؛ والوجود البحث ليس كذا.

ثم الوجود إذا لم يكن جنساً - كما سبق - فبإضافة أمر سلبي ما استحقّ الجنسية.

أقول: أمّا الدعوى فظاهرة، لأنّ الفصل لا يحتاج إليه شيء إلا إذا كان هناك جنس

يشارك به ذلك الشيء غيره ليكون الفصل مميّزاً له عن ذلك الغير، فحيث لا جنس فلا حاجة

إلى الفصل المميّز عن الغير، بل هو ممتاز بتمام ذاته. وإنّما^٨ لم يشاركه في الجنس لأنّه لو

شارك فيه لكان فيه تركيب معنوي في الذهن وقد سبق بيان استحالة.

٣. مج ٢، آس ١: يبيّن.

٦. مج ١: حد.

٢. ت، آس ١: التخصّص.

٥. ك: وواجب.

٨. آس ١: إنّه.

١. س: - أن.

٤. ت، آس ١: فيتعيّن.

٧. ك: + أن.

و أما السؤال المورّد على الدعوى، فتوجيهه أنكم قلتم إنّ واجب الوجود لا يشارك الأشياء في معنى جنسي، وهذا منقوضٌ بأنّه يشارك^١ غيره في الدخول تحت مقولة الجوهر، والجوهر جنس فقد شارك الجواهر في الدخول تحت الجنس، أما مشاركته في الدخول تحت الجوهر فلأنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع ولا شك أنّ واجب الوجود لذاته يصدق عليه أنّه موجود ويصدق عليه مع ذلك أنّه لا في موضوع كما عرفت: وأما أنّ «الجوهر» جنسٌ فكأنّه لم يعوّل^٢ فيه إلا على الشهرة لا غير وإن كان هو لا يرى ذلك كما تبين.

و أما الجواب فمن وجهين:

الوجه الأول: لانسلم أنّ «الموجود لا في موضوع» معرّفٌ للجوهر من حيث هو جوهر، لا تعريفاً حدّياً، ولا تعريفاً رسمياً بالحقيقة، وإليه أشار بقوله: «ليس هذا حدّاً للجوهر ولا رسماً حقيقياً»؛ وعلى تقدير تسليمنا أنّه حدٌّ أو رسمٌ فليس المراد به أنّ الجوهر هو الموجود بالفعل لا في موضوع؛ إذ لو كان الوجود بالفعل مأخوذاً في تعريف الجوهر لكان كلّ من علم جوهرية شيء من الأشياء علم بالضرورة أنّ ذلك الشيء موجود بالفعل لوجوب صدق القول الشارح على المعرّف به؛ وليس الأمر كذا فإنّا قد نعلم مثلاً أنّ العنقاء جوهرٌ ولا نعلم هل لها وجود أم ليس؛ وهذا معنى قوله: «و مع ذلك لانعني الموجود لا في موضوع بالفعل حتى من علم أنّ الجيم^٣ جوهر علم بالضرورة أنّه موجود».

و أما قوله: «و نسبة الجوهرية إليه غير معلولة بخلاف الوجود بالفعل»: فإنّه يريد به أنّ الماهية التي هي جوهر. ليس أنّ جاعلاً جعلها جوهرًا بل هي لذاتها جوهر كالإنسان، فإنّ جوهريته لذاته لا أنّ سبباً خارجاً عنه جعلها جوهرًا ولولا ذلك السبب لكان يكون إنساناً غير جوهر؛ ولا^٤ كذلك وجود الماهية بالفعل إذ هو معلول لفاعل^٥ الفعل ولولا الفاعل لما كان شيء من الممكنات موجوداً، فليس الجوهرية عبارة عن الوجود بالفعل سواء كان ذلك

١. آس ١: شارك. ٢. آس ١: لم يقل.

٣. آس ١، س: ناخوانا است ظاهراً «الجسم».

٥. ت، آس ١: - لفاعل.

٤. ت: ولولا.

الوجود في موضوع أو لا في موضوع وهذا هو قياس من الشكل الثاني، هكذا: نسبة الجوهرية إلى الجوهر ليس معلولة، ونسبة الوجود إلى الجوهر معلولة، فنسبة الجوهرية إلى الجوهر غير نسبة الوجود إليه، فليس جوهرية الشيء عبارة عن وجوده بالفعل لا في موضوع، فلا يصلح «الموجود^١ بالفعل لا في موضوع» أن يكون معرفاً للجوهر. ولما بين أن «الموجود لا في موضوع»، بمعنى الموجود^٢ بالفعل لا يصلح أن يكون معرفاً للجوهر، ذكر أن العبارة المذكورة قصدوا بها حيث جعلوها معرفة للجوهر بمعنى آخر وهو المراد بقوله: «بل معناه أن له ماهية إذا وجدت تكون لا في موضوع»، يريد أن معنى لفظ «الموجود لا في موضوع» هو ذلك؛ فلا يلزم أن من علم الجوهر علم أنه موجود بالفعل، ولا أن الجوهرية معللة بخارج؛ ومع هذا، فلا يصدق على واجب الوجود أنه جوهر بهذا المعنى، إذ هذا المعنى لا يصدق إلا على ما وجوده زائد على ماهيته، والواجب لذاته لكونه وجوداً^٣ مجرداً لا يصح أن يقال إنه ماهية إذا وجدت كانت^٤ كذا؛ وبهذا يظهر المقصود من قوله: «و الوجود البحث ليس كذا».

الوجه الثاني: إن الموجود ليس بجنس للموجودات بدليل أن الجنس ذاتي فلا يتصور ما يحمل عليه حمل الجنسية بدون تصوره و الموجود ليس بهذه المثابة؛ ولأنه قد^٥ يعلل بالخارجي وليس الذاتي كذلك، وقد سبق بيان هذا في المنطق. وإذا كان الموجود ليس بجنس فإذا انضم إليه قيد سلبي وهو «كونه لا في موضوع» فكيف تجعله إضافة الأمر السلبي «جنساً» بعد أن لم يكن كذلك. فـ«الموجود لا في موضوع» الصادق على الواجب ليس بجنس، فاندفع الإشكال.

و هذان الوجهان أجاب بهما بعد أن سلّم إلى السائل أن الجوهر جنس و في حكمة الإشراف^٦ بين أن الجوهر ليس بجنس محتجاً بأن الجوهرية^٧ خارجة عن حقيقة الجواهر كما أن العرضية خارجة عن حقيقة^٨ الأعراض، إذ هما أعني الجوهرية و العرضية من

١. آس ١: لموجود. ٢. س. آس ١: الوجود. ٣. مج ٢: - أن.
٤. آس ١: موجوداً. ٥. س: كان. ٦. س: - قد.
٧. حكمة الإشراف، ص ٧٠، ٧٢. ٨. آس ١: الجوهر.
٩. آس ١: حقائق.

الصفات العقلية. وكما أنا نعقل شيئاً ونشك في عرضيته كذلك نعقله ونشك في جوهريته. فإنَّ الإنسان إذا شكَّ في عرضية شيء يكون قد شكَّ في جوهريته أيضاً فليست الجوهرية و^١ العرضية بذاتيتين فليسا بجنسين. فمن اعترف بأنَّ العرضية ليست بجنس للأعراض بعين^٢ هذا الدليل ثم ادَّعى أنَّ «الجوهرية» جنس للجواهر فقد خرج عن الجادة المستقيمة في النظر؛ هذا فحوى كلامه في ذلك الكتاب وهو جدلي.

و التحقيق أنَّ «الجوهرية» عبارة عن كمالية في نفس الشيء^٣ يغنيه عن الموضوع أو المحل على رأي الأقدمين ويتبع ذلك سلب الموضوع. والإضافة إلى الموضوع إنما لزمّت من ضعف هوية ما استندت بقوامها، وأمّا في هذا الكتاب وكلامه في السؤال وجوابه إنما هو على تقدير جنسية الجوهر وإلا لم تكن حاجة إلى مثل هذا التطويل، بل ولا كان يتوجه على الدعوى سؤال يفتقر إلى جواب وذلك ظاهرٌ.

قال: وإذ لا جنس له ولا فصل^٤ فلا حدّ له.

وإذ لا واجب غيره فلا ندّ له.

ولمّا كان بريئاً عن الموضوع فلا ضدّ له - على ما سبق - وكلّ معلول^٥ فلا «ضدّ» له الذي فسّر في إطلاق العامة بالمساوي^٦ في القوة الممانع.

ولا بُعدَ له، فلا جهة، فلا إشارة إليه إلا بإشارة عقلية وهو الوجود البحت، فلا ذات في نفسه موجود إلا هو؛ وإذ كلّ هوية شرر من نوره، فلا هو على الإطلاق إلا هو.

ولمّا امتنع فيه القسمة على الاعتبار فهو الواحد المطلق، وهو الحق، لأنَّ حقيقة كلّ شيء خصوصية وجوده الثابت له، فلا أحقّ بالحقيقة ممّن^٧ نفس وجوده خصوصية.

و «الحقّ» قد يقال بإزاء ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، فلا أحقّ بأن يكون

١. ت: + لا. ٢. ت، آس: ١: تعيّن.

٣. حكمة الإشراق، ص ٧٠: «إذ الجوهرية عندنا ليست إلا كمال ماهية الشيء...».

٤. ك: + له. ٥. مج ٢: معلول. ٦. مج ١: + و.

٧. مج ١: من.

حقاً مَن يدوم الاعتقاد بوجوده صادقاً؛ بل وبأنه لذاته موجود؛ بل^١ ولأنه هو الوجود البحت.

وهو الخير المحض، باعتبار أنه يتشوقه كل شيء ومنه وجوده؛ وباعتبار أنه نافع^٢؛ والشرّ عديمي - كما ستعرف - والإمكان شرٌّ إذ ليس فيه استحقاق وجود، و أخذ^٣ عديمياً لهذا المعنى؛ فالخير المطلق هو الوجود المطلق.

وهو تامٌّ لم يفصله^٤ من نوعه ما يكون ذاتاً أخرى.

أقول: قوله: «وإذ لا جنس له ولا فصل، فلا حدّ له»: هذا إنما يتم إن لو لم يتركب الحدّ من غير الجنس و الفصل؛ و جاز تركّبه من غيرهما في غير الحقائق الأصلية كما علمت فالأجود أن يقال: «وإذ لا جزء له لا في الأعيان ولا في الأذهان فلا حدّ له»، إذ كلّ محدود كما عرفت في المنطق لا بدّ وأن يكون مركّباً في المعنى.

قوله: «وإذ لا واجب غيره فلانْدّ له»: يريد بـ«الندّ» المثل؛ ومن المعلوم أنه إذا لم يكن في الوجود إلّا واجب واحد وهو الوجود المجرد الذي لا أتمّ منه لم يكن في الوجود ما هو مماثل له كما علمت.

قوله: «ولمّا كان بريئاً عن^٥ الموضوع فلا ضدّ له على ما سبق»: يريد أن التوارد على موضوع واحد مأخوذ في حدّ الضدين - كما مرّ - وكلّ^٦ ما لم يكن له موضوع لم يكن له ضد، وكذا إذا أخذ في حدّ الضدين^٧ - عوض الموضوع - المحلّ لم يكن له ضدّ بهذا المعنى أيضاً إذ لا محلّ له أصلاً.

قوله: «وكلّ معلول له فلا ضدّ له الذي فسّر في إطلاق العامة بالمساوي في القوة الممانع»: يريد أن ينفي ضده بالمعنى العرفي كما نفاه بالمعنى الاصطلاحي؛ فمعنى لفظة «الضدّ» في اصطلاح الحكماء هو الذي ذكرناه في فصل المتقابلات، ومعناها في عرف العامة هو هذا المذكور هاهنا وإذا كان كلّ ماعداه معلولاً له وكان المعلول يمتنع مساواته للعلّة في القوة -

٣. مج ٢: فأخذ.

٢. آس ١: - نافع.

١. مج ٢، آس ٢: - بل.

٦. س: فكلّ.

٥. ت، آس ١: - عن.

٤. مج ٢، ك: لم يفصل.

٧. ت: - كما مرّ وكلّ ما لم يكن له موضوع لم يكن له ضد، وكذا إذا أخذ في حدّ الضدين.

إذ لا بدّ وأن تكون العلة في ذلك أقوى كما تمثّل به من النور الأضعف المعلول للنور الأشدّ -
فبالضرورة يمتنع أن يكون له ضدّ بالمعنى العامي.

قوله: «وهو الوجود البحت فلا ذات في نفسه موجود إلّا هو»؛ فاعلم أن الموجود ينقسم
إلى موجود لذاته وبذاته، وإلى موجود لذاته لا بذاته، وإلى موجود لا لذاته ولا بذاته:

فالأوّل^١، هو الباري عزّ و علا، فإنّه موجود «لذاته» إذ ليس وجوده لغيره، و «بذاته»
لاستغنائه عن السبب؛ وقد عرفت أن ما هذا شأنه يجب أن يكون وجوداً بحتاً فيكون
موجوداً في نفسه لا بوجود زائد عليه.

والثاني، هو^٢ الجوهر على رأي الأقدمين فإنّ وجوده ليس لغيره إذ ليس في محلّ فهو
لذاته وليس وجوده بذاته لافتقاره إلى سبب.

والثالث، هو العرض إذ وجوده لا لذاته بل لمحله، ولا بذاته بل بسبب موجب له.

قوله: «وهو الخير المحض باعتبار أنّه يتشوّقه كلّ شيء»؛ فاعلم أنّه لم يُقَمّ البرهان على
تشوّق^٣ كلّ شيء له. ولعلّ أن البرهان على ذلك يتبيّن من أثناء ما يأتي في المستأنف من
الأبحاث.

[في إثبات الواجب تعالى من طريق الجسم والحركة]

قال: و طريق آخر من البرهان على واجب الوجود، هو أنّ الهيولى غير
واجبة، ولا الصورة^٤، وإلا استغنى كلّ عن صاحبه؛ ولا يجوز أن يكون شيان كلّ
يجب به وجود الآخر، فيكون علةً لنفسه وعلته، وذلك محال؛ فمجموعهما^٥ وهو
«الجسم» ممكنٌ ومحتاج^٦ إلى واجب غير جرمي وإلا عاد الكلام إليه؛ والأجسام
واجبة التناهي.

ولا يتركب ذلك الواجب عن أمرين وإلا كانت^٧ حاله حال الجسم.

٣. مج ٢: تشويق.

٦. مج ١: يحتاج.

٢. آس ١: وهو.

٥. مج ١: مجموعهما.

١. مج ٢: والأوّل.

٤. مج ١: الضرورة.

٧. مج ١: كان.

وأيضاً لما عرفت أنّ الحركات ليست بطبيعية للجسم، فلها محرّك غير متحرك
وغير^١ متغيّر، فإن^٢ أمكن انتهى إلى واجب.
والطريق الأول أشرف؛ فننظر إلى الوجود فنشهد بالواجب فنعرف^٣ الواجب،
وبه غيره.

أقول: هذا طريق مأخذه من الجسم وحرركاته:

أمّا من الجسم، فلأنّ كلّ واحد من الأجسام النوعية مركب من هيولى و صورة سواء قلنا
بهيولى هي أبسط من الجسم، أو لم نقل، و سواء اعترفنا بالصورة المقوّمة لمحلّها، أو
لم نعترف؛ فإنّه لابدّ من وجود هيآت زائدة على الأجسام، بها امتازت الأجسام و تعيّنت و
المجموع المركب من الجسم من حيث هو جسم و من تلك الأمور المميّزة هو الجسم النوعي
كالماء و الهواء و الأرض و السماء، فإنّ هذه و غيره من الأجسام النوعية اشتركت في
الجسمية و امتاز كلّ واحد عن الباقي بأمر زائد. و ما به الاشتراك و هو الجسم المطلق تسمّى
«هيولى» و ما به الامتياز تسمّى «صورة»؛ فكلّ جسم نوعي مركّب منهما. و لا يجوز أن
تكون الهيولى واجبة لذاتها لافتقارها في وجودها إلى الصورة ضرباً من الافتقار، و لا
الصورة أيضاً يجوز أن تكون واجبة لكونها مفتقرة إلى الهيولى التي هي محلّها، فكلّ^٤ واحد
من الهيولى و الصورة ممكن. و بهذا يظهر معنى قوله: «إنّ الهيولى غير واجبة و لا الصورة
إلاّ استغنى كلّ عن صاحبه» فإنّ هذه شرطية متصلة استثنى فيها نقيض التالي و هو عدم
استغناء كلّ واحد من الهيولى و الصورة عن الآخر بما^٥ سبق بيانه في العلم الطبيعي، فأتّج
نقيض مقدّمها و هو أنّه ليس و لا واحد من الهيولى و الصورة بواجب الوجود لذاته، فهما
ممكنان. و إنّما لم يصرّح بالاستثناء لدلالة القرينة عليه.

وإذا كانا - أعني الهيولى و الصورة - ممكنين، فكلّ واحد منهما يفتقر إلى علة فتلك العلة
إمّا أن تكون هي الآخر أو غيره؛ فإن كانت هي الآخر بحيث تكون الهيولى علة للصورة، و
الصورة علة للهيولى، لزم أن يكون كلّ منهما علة لنفسه، و علة لعلة نفسه، و هو الدور الذي

٣: ك: فيعرف ... فيشهد ... فتعرف.

٢: مع ١: وإن.

١: مع ٢: لا.

٥: مع ٢: كما.

٤: س: وكل.

قد تقرّر^١ بيان فساد؛ وهذا هو معنى قوله: «و لا يجوز أن يكون شيان كلّ يجب به وجود الآخر فيكون علة لنفسه وعلته و ذلك محال»؛ وإذا لم يكن علة كلّ واحد هي الآخر مع أنّه لا بدّ لكلّ منهما من علة، فهناك علة خارجة عنهما^٢، والجسم عبارة عن مجموعهما فيكون مفتقراً إليهما وإلى تلك العلة الخارجة فيكون ممكناً أيضاً لا محالة وهو المراد من قوله: «فمجموعهما وهو الجسم ممكن».

و أمّا قوله: «و محتاج إلى واجب غير جرمي و إلّا عاد الكلام إليه و الأجسام واجبة التناهي»؛ فاعلم أنّ معناه أنّه لما ثبت إمكان الجسم و جزئيه اللذين هما الهيولى والصورة، وجب احتياجه إلى غيره و لا بدّ من الانتهاء إلى الواجب لتلايلزم الدور أو التسلسل و قد سبق بيان بطلانها فيما سلف.

و ذلك الواجب يستحيل أن يكون جرمياً و أراد بالجرمي «الجسم» و ما ينسب إليه، إمّا بأنّه جزؤه، أو عرضي له. أمّا الجسم و جزؤه - وهو إمّا الهيولى أو الصورة - فلما قرّر؛ و أمّا العرضي فلأنّ الجسم لما لم يكن واجباً فما هو عرضي له، أولى أن لا يكون واجباً لافتقاره إليه. ولو جاز أن يكون ذلك الواجب الذي يحتاج إليه الجسم جرمياً سواء كان ذلك الجرمي هو الجسم أو ما ينسب إليه بالجزئية أو العرضية، لعاد الكلام في احتياجه، إمّا إلى غير جرمي وهو المطلوب؛ أو إلى جرمي آخر كذلك إلى غير النهاية وهو محال؛ لأنّ الأجسام واجبة التناهي فعرضياتها أيضاً كذلك و كذا أجزاؤها إذ لا يوجد كلّ واحد من الهيولى والصورة بدون وجود صاحبه كما بيّن في الطبيعي؛ فلا يوجد واحد منهما إلّا و الجسم حاصل فيجب التناهي فيهما كما وجب في الجسم، فتعيّن انتهاء الأجسام في حاجتها إلى واجب ليس بجسم و لا حال فيه و لا جزء منه.

و قوله: «و لا يتركّب ذلك الواجب عن أمرين و إلّا كانت حاله حال الجسم»؛ فالمراد منه نفى التركيب عن الواجب مطلقاً إذ لو كان مركباً لكان مفتقراً إلى كلّ واحد من جزئيه، فكان ممكناً كما سبق، فيحتاج آخر الأمر إلى ما لا يكون مركباً كما احتاج الجسم آخر الأمر إلى ما ليس جسماً و لا جسمانياً.

وإذا أردنا تلخيص هذا البرهان مع الإيضاح، قلنا: كلّ جسم مركّب من هيولى و صورة،
لأنّه لا يخلو إمّا أن توجد هيولى أبسط من الجسم، أو لا توجد:

فإن وجدت فالأمر ظاهر.

وإن لم توجد فالجسم المعين شارك باقي الأجسام في الجسمية و فارقها بهيئة مميزة،
فما به الاشتراك هيولى و ما به الامتياز صورة و كلّ واحد منهما مفتقر إلى الآخر على كليّ
التقديرين كما بين في العلم الطبيعي، فليس و لا واحد منهما بواجب فهو ممكن:
فإمّا أن يجب كلّ واحد منهما بوجود الآخر على سبيل الدور و هو محال لاستحالة أن
يكون الشيء علة لنفسه و لعلته.

أو لا يجب كذلك، فيفتقر إلى علة خارجة.

وإذا كان كذا، فالجسم المركّب منهما مفتقر إليهما، أو^١ إلى تلك العلة فيكون ممكناً أيضاً.
وكلّ ممكن فهو محتاج إلى الواجب كما مرّ في الطرق السالفة، فالجسم محتاج إلى الواجب.
و لا يجوز أن يكون ذلك الواجب جرمياً أي لا يجوز كونه جسماً، أو أحد جزئيه، أو
أعراضه، و إلّا عاد الكلام في احتياجه؛ و لا بدّ من الانتهاء إلى ما ليس بجرمي لوجوب
تناهي الأجسام الموجب لوجوب تناهي أعراضها و أجزائها، لامتناع انفكاك^٢ أحد جزئيه
عن الآخر كما بين في الطبيعيات؛ فلا بدّ من وجود واجب غير جرمي و لا مركّب^٣ أيضاً كيف
كان؛ و إلّا لكان ممكناً لافتقاره إلى جزئيه فينتهي إلى واجب غير مركّب كما انتهت^٤ إلى
واجب غير جسم فهذا هو المأخذ الذي من الجسم.

وأمّا المأخذ الذي من حركات الجسم فهو المراد بقوله: «و أيضاً لمّا عرفت أنّ الحركات
ليست بطبيعية للجسم فلها محرّك غير متحرّك و غير متغير فإن أمكن انتهى إلى واجب». و
تفسير ذلك أنّك عرفت في الطبيعيات أنّ الحركة إمّا طبيعية، أو إرادية، أو قسرية؛ وكيف كان
فالجسم لا يقتضيها لذاته:

أمّا في الإرادية و القسرية فظاهر.

٣. آس ١: مركباً.

٢. آس ١: -انفكاك.

١. مج ٢: و.

٤. س: + الأجسام.

وَأَمَّا فِي الطَّبِيعَةِ فَلَأَنَّهَا لَا بَدْ وَأَنْ تَبْتَنِي عَلَى^١ أَمْرٍ غَيْرِ طَبِيعِي.
فَكُلُّ^٢ حَرَكَةٍ لِلْجِسْمِ لَهَا مُحَرِّكٌ وَذَلِكَ الْمُحَرِّكُ إِمَّا مُتَحَرِّكٌ فِي ذَاتِهِ، أَوْ غَيْرِ مُتَحَرِّكٍ:
فَإِنْ كَانَ مُتَحَرِّكًا عَادَ الْكَلَامُ فِي مُحَرِّكِهِ وَ لَا بَدْ مِنْ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى مَا لَا يَكُونُ مُتَحَرِّكًا
لَا سِتْحَالَةَ الدَّوَرِ أَوْ التَّسْلُسِ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَحَرِّكًا وَ لَا مُتَغَيِّرًا فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا أَوْ مُمْكِنًا:
فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا فَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا فَلَا بَدْ مِنْ إِنْتِهَائِهِ إِلَى الْوَاجِبِ كَمَا مَرَّ بَيَانُهُ.

فَبِهَذَا يَثْبُتُ وَجُودُ الْوَاجِبِ وَيَتَبَيَّنُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ لَا التَّغْيِيرُ بَوَاحٍ مِنَ الْوُجُوهِ.
وَ قَدْ قَرَّرَ هَذَا الْمَأْخُذَ فِي غَيْرِ هَذَا الْكِتَابِ^٣ تَقْرِيرًا لَطِيفًا لَمْ أَرِ الْإِخْلَالَ بِهِ لِحُسْنِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ
مُطَابِقًا لِمَا قَرَّرَهُ بِهِ فِي التَّلْوِيحَاتِ وَ هُوَ أَنَّ حَرَكَةً مِمَّا عِنْدَنَا كَمَا لِسَهْمٍ أَوْ دَوَّامَةٍ^٤ لَا نَشْكُ فِي
نَقْصَانِ مِيلِهَا شَيْئًا فَشَيْئًا وَ لَيْسَ أَنَّ الْمِيلَ مُتَرَكَمٍ يَبْطُلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَ يَبْقَى شَيْءٌ بَلْ يَبْطُلُ مِنْهُ تَامٌ
وَ حَدَثٌ نَاقِصٌ - كَمَا عَرَفْتَ فِي مَبَاحِثِ الشَّدَةِ وَ الضَّعْفِ - فَلِذَلِكَ الْمِيلُ الْحَادِثُ مُرْجَّحٌ وَ
لَيْسَ الْمُرْجَّحُ طَبِيعَةُ السَّهْمِ مَثَلًا، فَإِنَّهَا مُنَافِيَةٌ لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ؛ وَ لَا الْمِيلُ السَّابِقُ فَإِنَّهُ لَا يَبْقَى
عِنْدَ وَجُودِ الْآخِقِ، وَ لَا يَكُونُ^٥ مُوجِبًا لِلْآخِقِ مَعَ نَفْسِهِ، فَإِنَّهُ يَلْزَمُ فِي بَاقِي الْمِيُولِ الْآخِقَةُ
هَكَذَا، فَتَجْتَمِعُ مِيُولُ دَفْعَةٍ وَ تَبْطُلُ مَعًا وَ هُوَ مُحَالٌ. ثُمَّ يَجِبُ أَنْ يَشْتَدَّ الْمِيلُ بِالتَّضَاعُفِ لَا أَنْ
يُضَعَفَ، وَ لَيْسَ مُرْجَّحُ الْمِيُولِ الْمُتَعَاقِبَةِ الْفَاعِلُ لَا نَقْطَاعَ تَصَرُّفِهِ عَنْهَا، فَإِنَّهُ لَوْ أَرَادَ بَعْدَ
الْإِنْفِصَالِ أَنْ لَا يَحْصُلَ التَّفَاوُتُ فِي مِيُولِ السَّهْمِ لَمَّا طَاوَعَهُ؛ فَالْمِيُولُ الْمُتَفَاوُتَةُ مُحْتَاجَةٌ إِلَى
مُرْجَّحٍ خَارِجٍ هُوَ الْمُحَرِّكُ لِمَا^٦ يَظُنُّ الْإِنْسَانُ أَنَّهُ مُحَرِّكُهُ. وَ لَيْسَ الْمُحَرِّكُ الْخَارِجُ هُوَ الْهَوَاءُ
فَإِنَّ الْمُتَحَرِّكَ قَاسِرٌ لَهُ بِالْخَرَقِ وَ بِالتَّفْرِيقِ، وَ لَا غَيْرَ الْهَوَاءِ مِنَ الْأَجْسَامِ الْبَاقِيَةِ وَ إِلَّا مَا انْقَطَعَ
الْمِيلُ حَيْثُ انْقَطَعَ بِالضَّعْفِ، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ الْمُحَرِّكُ لِذَلِكَ الشَّيْءِ مُجَرَّدًا؛ وَ ذَلِكَ الْمَجْرَدُ إِنْ
كَانَ الْوَاجِبُ فَهُوَ الْمُرَادُ، وَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا فَيَنْتَهِي إِلَى الْوَاجِبِ بِذَاتِهِ.

١. آس ١: إلى. ٢. مج ٢: وكل.

٣. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، المقاومات، ص ١٨٥: «طريقة أخرى وهي من خواص هذا الكتاب...».

٤. دَوَّامَةٌ: فَرْفَرُهُ جَوْبِي. ٥. مج ٢: فلا يكون. ٦. س: كما.

وبعد أن قرّر صاحب الكتاب الطريقة المأخوذة من الأجسام وحركاتها، بيّن أن الطريق الأول المذكور في إثبات الواجب هو أشرف من هذا الطريق لأنّنا في ذلك الطريق نظرنا إلى نفس الوجود من حيث هو وجود، فشهد بوجود الواجب لذاته فعرفنا وجود الواجب و نعرف به غيره من الممكنات، لأنّنا نستدل من وحدته وتنزّهه عن جهات الكثرة أن الصادر الأول عنه عقلٌ ثم نتوصّل إلى معرفة كيفية صدور باقي معلولاته كما سيأتي بيانه؛ وفي هذا الطريق نظرنا إلى إمكان الأجسام وحركاتها أولاً، ثم استدللنا بذلك على وجود الواجب عزّ و علا.

واعلم أن الطريق الأول وإن كان من هذا الوجه أشرف فلا يبعد أن يكون هذا الطريق أشرف من وجه آخر وقد رجّحه في غير هذا الكتاب^١.

[واجب الوجود لا يقع تحت مقولة]

قال: طريق آخر: وإذ يسرّ الله لنا برهان حصر المقولات فيما ذكرنا، فواجب الوجود لا يقع تحت مقولةٍ إذ ما من مقولةٍ إلّا وشوهد من جزئياتها حادثٌ أو مفتقر إلى مميّزٍ أو محلٍّ، فيكون ممكناً، فيمكن جنسه المخصّص، ففي طبيعة^٢ جنسه الإمكان؛ إذ ما يجب لماهيته لا يمكن بسبب^٣؛ فجميع المقولات ممكنة مفتقرة إلى واجبٍ لا يقع تحتها، فيكون وجوداً بحثاً غير متكرّر^٤، فيحوج التكرّر إلى مميّز مؤدّن بالإمكان.

أقول: قد عرفت أن المقولات قد حصرها في خمسة: الجوهر والكمّ والكيف والإضافة والحركة. فالجوهر قد شوهد من جزئياته الجسم وهو مفتقر إلى الهيات المميزة، والأعراض الأربعة افتقارها إلى المحل ظاهر، وحدوث بعضها ظاهر أيضاً. وهذه الثلاثة أعنى الحدوث، والافتقار إلى المميّز، والافتقار إلى المحل، هي دالّة على إمكان الحادث و المفتقر، فيركّب قياس هكذا: «كلّ مقولة فبعض جزئياتها إمّا حادث أو مفتقر إلى مميّز أو

١. المقامات، ص ١٩٠: «وأظهر البراهين وبالجملة، طريقة الحركات حسنة صحيحة».

٢. مج ١: الطبيعة. ٣. مج ٢: - بسبب. ٤. آس ٢: مكثرة.

محل، وكل ما بعض جزئياته كذا فبعض جزئياته ممكن» ينتج: «فكل مقولة بعض جزئياتها ممكن» وهذا هو تفسير قوله: «إذ ما من مقولة إلا وشوهد من جزئياتها حادث أو مفتقر إلى مميز أو محل فيكون ممكناً»؛ ثم نأخذ نتيجة هذا القياس مقدمة في قياس آخر على هذه الصورة: «كل مقولة فلها جزئي ممكن، وكل ما له جزئي ممكن فهو ممكن، فكل واحد من المقولات ممكن» وتبين الكبرى بأن «ما جزئيه ممكن لو لم يكن هو ممكناً لكان إما واجباً أو متنعاً» وقد بين في الضوابط التي في أواخر المنطق^١ أن ما يجب على العام لطبيعته و يمتنع عليه، يجب و يمتنع على الخاص، فلو كانت المقولة العامة واجبة لكان جزئها^٢ واجباً وكذا لو كانت ممتنعة مع أنها ظاهرة أنها ليست بممتنعة. ومن هذا يتبين صحة قوله: «فيمكن جنسه المخصّص»: و يريد بذلك الجنس الطبيعي و هو الحصة الموجودة في الجزئي الممكن الداخل تحته إذ هي المتخصّصة بذلك الجزئي كالحيوانية المتخصّصة بالإنسان أو يريد لا مطلق الحيوانية وقد أوضح هذا في علم المنطق.

و أمّا قوله: «ففي طبيعة جنسه الإمكان إذ ما يجب لماهيته لا يمكن بسبب»: معناه أن جنس ذلك الجزئي الممكن هو ممكن بحسب طبيعته المعروضة للجنسية لا في مجرد جنسيته فقط، أو لأجل عروض نسبة كونه ذهنيّاً؛ فماهية ما صدق عليه أنه جنس لجزئي ممكن هو ممكن^٣ أيضاً؛ لأنه ليس بممتنع وإلا ما وقع - ولم يذكر ذلك في الكتاب لوضوحه - ولا واجب وإلا ما كانت الحصة التي في الجزئي منه ممكنة، فإن ذلك يقتضي انقلاب الشيء من الوجوب الذاتي إلى الإمكان بسبب مقارنة بعض المخصّصات أو غير ذلك من الأسباب وهو محال؛ إذ ما هو لماهيته واجب لا يجعله شيء من الأشياء ممكناً ألبته، فإن كل ما كان لماهية الشيء فهو لازم لتلك الماهية أينما وجدت؛ فقد بان أن جميع المقولات ممكنة، وقد تبين فيما سلف أن كل ممكن فهو مفتقر إلى الواجب وكل واحد من المقولات كذلك. ويجب أن يكون ذلك الواجب غير واقع تحت مقولة منها وإلا لكان فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس^٤ فكان ممكناً وهو محال. وهذا هو برهان قوله: «لا يقع تحتها»، و إذ لم يدخل تحت مقولة فليس له ماهية و وجود بل وجوده ماهيته، فإن كل ما يزيد وجوده

١. در جلد اول همین اثر. ٢. مع ٢: لكانت جزئياتها. ٣. آس ١: - لجزئي ممكن هو ممكن.

٤. س: الجسم.

على ماهيته فهو داخل تحت أحد المقولات كما عرفت في حصرها وذلك هو تقرير قوله: «فيكون وجوداً بحتاً».

و أما قوله: «غير متكثر فيحوج التكثر إلى مميز مؤذن بالإمكان»: فتقريره^١ أنه على تقرير التكثر يلزم الاشتراك في الماهية التي هي نفس الوجود؛ وليست اعتبارية لأنها ماهية الواجب، فلو زاد الواجب لذاته على الواحد وليكونا في الفرض اثنين: فهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى.

[إشارة إلى أقسام الامتياز]

ولا يمتاز أحدهما عن الآخر:

[١] بنفس ما اشتركا فيه.

[٢] ولا بأمر يفرض أنه لازم للحقيقة، إذ يشتركان فيه، فإن الاشتراك في الملزومات يقتضي الاشتراك في اللوازم.

[٣] ولا بعارض غريب، فإنه يوجب المخصّص الخارجي وليس وراءهما مخصّص.

[٤] ولا يصحّ أن يخصّص كلّ واحد منهما نفسه بشيء فيتقدّم تخصّصه على تخصّصه.

[٥] ولا أن يخصّص كلّ منهما صاحبه بشيء فيتقدّم تخصّصه على^٢ تخصّص مخصّصه فيكونا قبل التخصيص متعيّنين لا بالمخصّص.

[٦] ولا يمتازان بكمال ونقص، فإن الكمال في الكامل منهما إن كان ليس لعلّة فيجب أن يكون وقوع النقص في الناقص بعلّة إمّا مرتبة^٣ فاعل أو قابل أو غيرهما من المخصّصات فلا يكون^٤ الواجب لذاته إلّا الكامل؛ وأما الناقص فيكون ممكناً.

فهذه هي أقسام الامتياز لا يمكن الزيادة عليها وكلّ واحد منها ينافي وجوب المفروض أنّهما واجبين؛ فقد بان أن المميز الذي يحتاج إليه في التكثر يدلّ على إمكان المتكثر.

١. س: وتقريره.

٢. ت: - تخصّصه، ولا أن يخصّص كلّ منهما صاحبه بشيء فيتقدّم تخصّصه على.

٣. س: + لا. ٤. س (ظاهراً): قرينة: مج ٢: جزئية.

٥. آس ١: ولا يكون.

قال:

التلويح الثاني في كلام جملّي في صفاته

إنّ من المعقول قسمين^١: ذاتٌ كمالها بنفسها، وذاتٌ فُرض أنّ جميع ما للأولى بنفسها، فلها مع الضمّات^٢، و صريح العقل حاكم^٣ بأنّ الأولى أتمّ، لعدم افتقارها في كمالها إلى زائد. فالمتجرّدة عن الصفات إذا كان لها في نفسها من الكمالات ما للمحقوفة بها بل أكثر، فهي أكمل.

ضابط: كلّ ذات فعلت و قبلت، فالفعل بجهة^٤ و القبول بأخرى لوجهين:
الأوّل، أنّ «الفعل» للفاعل^٥ قد يكون في غيره، و «القبول» للقابل لا يكون في غيره.

والثاني، أنّ القابلية لا يقتضي إلّا التهيؤ^٦ و الاستعداد، و الفاعلية^٧ مقتضية للوجوب^٨، فالمقتضي للإمكان غير جهة تقتضي^٩ الوجوب، و الوجوب مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية، و لا يُبطل شيء بذاته ما اقتضاه لذاته، فهما جهتان؛ ولو كانتا

١. آس ١، مج ٢: قسمان.

٢. مج ٢: الصفات.

٣. ك: و صريح العقل حاكم؛ سائر نسخهها: صرّح العقل حاكماً.

٤. مج ١: -و.

٥. ك: الفاعلية.

٦. مج ١: التهيؤ.

٧. مج ٢: مقتضي.

٨. مج ١: للوجود؛ مج ٢: الوجوب.

جهةً واحدة لقبل كل ما فعل بنفسه و فعل كل ما قبل بنفسه؛ وهاتان^١ الجهتان يعود الكلام إليهما حتى تنتهي إلى جهتين في حقيقة الذات إن كان ما استفادتهما^٢ من غيرها.

أقول: قوله: «إن الفعل للفاعل قد يكون في غيره و القبول للقابل لا يكون في غيره»؛ هو قياس من الشكل الثاني صغراه ممكنة و كبراه ضرورية، و قد عرفت في المنطق أن النتيجة من هذا الاختلاط ضرورية فجهة الفعل غير جهة القبول بالضرورة. و الصغرى احتمل أن تكون ممكنة بالإمكان العام أو بالإمكان الخاص و كيف كان فالمقصود حاصل. و لولا التقييد في الصغرى بـ «قد يكون» لكانت ضرورية فكان^٣ يفهم منها أن فعل الفاعل أبداً في غيره و يلزم من ذلك أن الشيء الواحد لا يكون فاعلاً و قابلاً. و قصدنا من إثبات مغايرة جهة الفعل لجهة القبول هو إثبات ذلك، لنستعمل مقدمة في نفي الصفات الثبوتية عن واجب الوجود لذاته؛ فلولا هذا القيد لكان قد صادرَ على^٤ المطلوب و هو محال. و تلك المقدمة بهذا القيد بيّنة الصدق و بدونه لا يظهر صدقها إلا ببيان.

و قوله: «إن القابلية لا يقتضي إلا التهيؤ و الاستعداد، و الفاعلية مقتضية للوجوب» هو من الشكل الثاني أيضاً إلا أن صغراه هي الضرورية و كبراه هي الممكنة على خلاف ما قبله؛ فإنّ الفاعل لا يقتضي الوجوب إلا إذا كان علة تامة و ذلك من الأمور الواقعة كتأثير الواجب في معلوله الأوّل، فإنّه غير متوقف على قابل و لا شرط:

و أمّا القابل، فهو بالضرورة لا يقتضي الوجوب و لا يكون علة تامة أبداً و ليس هو علة معطية للوجود و لا مفيدة للتحصيل.

قوله: «فالمقتضي للإمكان غير جهة تقتضي الوجوب»؛ يريد أن بالجهة القابلية حصل الإمكان بمعنى الاستعداد لحصول الشيء لا بمعنى الإمكان اللازم له، فإنّ ذلك له لذاته لا يفيد مفيد خارجي و بالجهة الفاعلية حصل الوجوب المنافي لذلك الإمكان. و استدل على تلك المنافاة بقوله: «و الوجوب مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية»؛ و

٢. آس ٢: يستفاد بهما.

١. ك: هاتان؛ سائر نسخهها: هذان.

٣. آس ١: لكان؛ مج ٢: وكان. ٤. آس ١: عن.

معناه أن الاستعداد للوجود لا يبقى حاصلاً عند الوجود فوجود الشيء مبطل لاستعداد وجوده.

وقوله: «ولا يبطل شيء بذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان»: يريد أنه لو كانت جهة الفعل المقتضية للوجوب فهي بعينها جهة القبول المقتضية للاستعداد لكان الشيء الواحد قد اقتضى بطلان ما اقتضاه بنفسه وذلك محال، فإذا ما اقتضى الوجوب جهةً وما اقتضى الإمكان الاستعدادي جهةً أخرى.

قوله: «ولو كانتا جهة واحدة لقبل كل ما فعل بنفسه وفعل كل ما قبل بنفسه»: هذا قياس استثنائي من شرطية متصلة استثنى نقيض تاليها فأنج نقيض مقدمها؛ أما الشرطية، فتقريرها أنه لو كانت جهتا الفعل والقبول واحدة لما صارا اثنين وكذا بالعكس، فإنه قد تبين في الضوابط التي في أواخر المنطق أن الواحد لا يصير اثنين وأن الاثنين لا يصيران واحداً، فلو كانت الجهتان واحدة لبقيت واحدة أبداً؛ فما كان الفعل ينفك عن القبول ولا القبول عن الفعل فقد صدقت المقدمة المتصلة؛ وأما المقدمة الاستثنائية فلم يصرح بها لوضوحها. واعلم أن الجهة الفاعلية والجهة القابلية حيث تعدداً في موضع فلا يصيران واحداً أبداً كما أنهما لو كانا واحداً لما تعدداً لما سبق من الضابط^١ وهذه قاعدة كافية.

قوله: «وهذان الجهتان يعود الكلام إليهما حتى ينتهي إلى جهتين في حقيقة الذات إن كان ما استفادتهما من غيرها»: تقريره ومعناه أن الذات التي فعلت وقبلت إنما أن تكون جهة^٢ الفعل والقبول داخليتين فيها، أو خارجيتين عنها، أو أحدهما داخل والآخر خارج؛ فإن كانتا خارجيتين أو أحدهما فقط خارج، فالمفيد لهما: إنما تلك الذات، أو غيرها:

والأول، يقتضي أن تكون تلك الذات فاعلة للخارج وقابلة، وأن يكون ذلك بجهتين أيضاً على أحد الأقسام الثلاثة، ويعود الكلام أبداً متى فرضنا خارجيتين، أو أحدهما فقط كذلك، وقد عرفت استحالة الدور والتسلسل فلا بد من الانتهاء إلى جهتين داخليتين في حقيقة الذات؛ فتكون تلك الذات مركبة فلا يتصور في البسيط جهتان مختلفتا الاقتضاء.

و أما الثاني، و هو أن تكون الجهتان الخارجتان أو الواحد منهما فقط مستفاداً من غير تلك الذات، فذلك جائز في حق غير الواجب لذاته؛ و أما في حقه فلا، لاستحالة تأثره عن الغير المعلول له.

قال: مُخَلِّص - [في أنه تعالى غير متّصفة بالصفات الحقيقية]

واجب الوجود لا يجوز أن تكون له صفة واجبة لما علمت أن لا واجباً في الوجود، و لا شيئاً كلُّ هو الوجود^١ البحت.

و أيضاً بالضرورة قامت الصفات بالذات، فإن قامت أيضاً بها فليس و لا واحداً منهما بواجب؛ أو قامت الصفة^٢ وحدها بها و كلُّ ما قام بغيره لو لم يكن هو لم يكن، فوجوده بغيره، فيمكن لذاته: فالصفة ممكنة.

و ليس مرجّحها الذات^٣، فتقبل الذات الوحدانية و تفعل بجهة، هذا محال؛ و لا غير الواجب، إذ لا واجب غيره، و لا ينفع أيضاً عن معلوله و هو بيّن؛ مع أنه يكون فعل و انفعلاً عن الفعل، فاشتمل على جهتين^٤ تعالى الواحد الحق عنهما.

فمن الأمّهات العوالي العرضية لا يجوز عليه إلا الإضافة، كالمبدئية والعلية؛ إذ يتغيّر ما على يمينك أو في محاذاتك دون تغيرك، فلا يحتاج إلى قبول و تغيّر في نفس الشيء؛ و ماسواها من العوالي يلزم منها شيء من المحالات التي ذكر^٥:

فله تعالى «صفات إضافية»، لا صفات يلزمها الإضافة فتكون^٦ في نفسها كيفية أو نحوها و يلزم ما قلنا.

و له «صفات سلبية»، كالقدوسية و الفردية و الأحدية و هي سلوب لعوارض، و قسمة^٧ لا تُخلّ بوحدانيته عزّ سلطانه.

أقول: إنّما سمّاه بـ«المخلص» لأنّ ما قبله من هذا التلوين توطئة له و الغرض منه نفى الصفات عن واجب الوجود لذاته لا مطلقاً بل الحقيقية^٨ فقط دون الإضافية و السلبية و الاعتبارية.

١. آس ١: - و لا شيئاً كلُّ هو الوجود.
٢. ك: الصفات.
٣. مج ٢: يرجّحها بالذات.
٤. آس ١: الجهتين.
٥. آس ١، ك: ذكرت.
٦. ت: تكون.
٧. مج ١: قسيمه.
٨. آس ١: الحقيقة.

و تقرير البرهان على عدم اتّصافه بصفة حقيقية هو أنّه لو اتّصف^١ بصفة حقيقية لكانت تلك الصفة، إمّا واجبةً، أو ممكنةً؛ والقسمان باطلان فاتّصافه بها باطل:

أمّا القسم الأول، فيتبيّن بطلانه من وجهين:

أحدهما، أنّ الصفة لو كانت واجبة مع وجوب الذات المتصفة بها لكان في الوجود واجبان كلّ واحد منهما هو^٢ الوجود البحث، وقد عرفت استحالة ذلك.

وثانيهما، أنّ صفة الواجب هي بالضرورة قائمة بذاته فلا يخلو إمّا أن تكون ذات الواجب قائمة بتلك الصفة أيضاً، أو لا تكون:

فإن كانت قائمة بها، كان كلّ واحد من الذات و الصفة قائماً بالآخر فكان كلّ منهما مفتقراً إلى الآخر، فكانا ممكنين فليس ولا واحد منهما بواجب على تقدير كونهما واجبين، هذا خلف.

وإن لم تكن الذات قائمة بالصفة، فالصفة وحدها^٣ ممكنة إذ كلّ ما قام بغيره فلولا^٤ ذلك الغير لم يكن، فوجوده بذلك الغير؛ ومن المعلوم أنّ كلّ ما كان هذا شأنه فهو ممكن لذاته فتكون الصفة على تقدير أنّها واجبة ممكنة، هذا محال.

و أمّا القسم الثاني، وهو أن تكون تلك الصفة ممكنة، فبيان بطلانه أنّ كلّ ممكن له مرجّح - كما عرفت - فمرجّح هذه الصفة إمّا ذات الواجب أو غيرها؛ وذلك الغير إمّا واجب أو غير واجب؛ فالأقسام ثلاثة وكلها باطلة:

أمّا إن كان المرجّح ذات واجب الوجود لذاته، فقد قبلت الذات الوجدانية من جميع الوجوه وفعلت وذلك محال بما سبق، وإنما يبيّن استحالة ذلك ليُستعمل^٥ مقدمة هاهنا. و أمّا إن كان مرجّح الصفة واجباً آخر^٦، ففي الوجود واجبان وقد مرّ بيان امتناعه.

و أمّا إن كان مرجّحها بعض الممكنات، فلا بدّ وأن يكون ذلك الممكن معلولاً للواجب المتّصف بالصفة إذ لا واجب إلّا هو وكلّ الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة إليه كما علمت، فلو كان المرجّح لصفة الواجب ممكناً لكان الواجب لذاته منفعلاً عن معلوله وهو

٣. س: - وحدها.

٢. مج ٢: هما.

١. مج ٢: اتّصفت.

٦. س: أخرى.

٥. ت: استعمل.

٤. مج ٢: لولا.

يَبَيِّن الاستحالة؛ ومع ذلك فهو يقتضي أَنَّ الواجب يكون^١ قد فعل بجهة^٢ وانفعل عن فعله بجهة أخرى، لاستحالة أن يفعل وينفعل^٣ بجهة واحدة - كما تقدّم - فيشتمل^٤ على جهتين في حقيقة ذاته؛ تعالى الواحد الحق عنهما.

فهذا بيان عدم اتصاف الواجب لذاته بصفات حقيقية مطابقاً لترتيب ما في الكتاب ليتّضح مقاصد ألفاظه منه^٥.

وإذا عرفت هذا، فالصفات التي يتصور عليه هي الإضافية والسلبية والاعتبارية:
[١] أمّا «الإضافية»، فهي من جملة المقولات العرضية التي هي من أمّهات العوالي و لا يجوز عليه منها غيرها، كونها غير متقرّرة في ذوات الأشياء و لا يتغير بتغيّرها في الذات المتّصفة^٦ شيء يتعلق بفعلٍ وانفعالٍ؛ ومثالها في الواجب: المبدئية والعلية والمبدئية.
واعتبر عدم تقرّرها في الذات^٧ بتبدّل ما على يمينك إلى شمالك وما في محاذاتك إلى غير محاذاتك من غير أن تتغير في ذاتك، فلا تحتاج الإضافة و تغيّرها إلى قبول و تغيّر في ذات الشيء المضاف فلا يستمر برهان نفي اتصاف الواجب^٨ بالصفات الحقيقية فيها.
وما سوى «الإضافة» من العرضيات العوالي و هي الكمّ والكيف والحركة إذا اتّصف الواجب لذاته بشيء منها لزم من اتصافه به شيء من المحالات المذكورة في برهان نفي الصفات عنه.

فله تعالى صفات إضافية. وإنّما تصحّ عليه نفس الإضافة، لا صفة تلزمها الإضافة كصفة حقيقية هي في^٩ نفسها كيفية أو نحوها. و يعرض لتلك الصفة الحقيقية إضافة إلى أمر آخر كما عرفت من عروض الإضافة للمقولات كلها، فإنّ الصفة الحقيقية لا تجوز على الواجب سواء لزمها الإضافة أو لم تلزمها^{١٠}، فإنّه على التقديرين يلزم ما قلنا في البرهان من المحالات.

١. مج ٢: - يكون. ٢. آس ١: الجهة.
٣. س: - بجهة وانفعل عن فعله بجهة أخرى لاستحالة أن يفعل وينفعل.
٤. س: فيشتمل. ٥. س: فيه.
٦. س. آس ١، مج ٢: المضافة.
٧. آس ٢: ذوات. ٨. مج ٢: + لذاته.
٩. س: - في.
١٠. مج ٢: لم تلزم.

[٢] وأما الصفات السلبية والاعتبارية، فكالقدوسية^١ والفردية والوحدة والشيئية والحقية، فإن هذه كلها إما سلبٌ لعوارض كالقدوسية، وإما^٢ سلبٌ لقسمه كالفردية والأحادية، وإما اعتبارات لا وجود لها في الأعيان، ككونه تعالى شيئاً^٣ وحقيقة - كما عرفت - فهي في حكم الأمور السلبية في كونها لا تُخلّ بوحداية البارئ عزّ سلطانه وتعالى شأنه، فمثل هذه الصفات تجوز عليه بل تجب له؛ وألفاظ الكتاب غير خافية^٤ المعاني والمقاصد، بعد الوقوف على هذا.

و مما يجب أن تعلمه و تتحقّقه أنّه لا يجوز أن تلحق الواجب^٥ الوجود لذاته إضافاتٌ مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له^٦ إضافة واحدة هي المبدئية^٧ تصحّح جميع الإضافات كالرازقية والمصورية ونحوها؛ وكذلك السلب، بل له سلب واحد يتبعه^٨ جميعها وهو سلب الإمكان، فإنّه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجرية^٩ والمدرية عنه وإن كانت السلب لا تكثّر على كلّ حال. وهذا ممّا استفيد من المصنّف في غير هذا الكتاب^{١٠} ولم أجده في كلام غيره.

قال: ضابط جامع: كلّ شيء^{١١} حكم العقل أنّه كمالٌ لذاتٍ ما من حيث هي ذاتٌ و موجودٌ، من غير اعتبار خصوص تجسمٍ وتركيبٍ و عارضٍ ما و تكثّرٍ و ممكنٍ بالإمكان العامّي، فيمكن بالإمكان العام على واجب الوجود، فيجب؛ لأنّه^{١٢} كمالٌ للوجود من حيث هو وجودٌ ولا يوجب تكثراً فلا يمتنع.

والوجود^{١٣} البحث الواجبي أولى بكلّ كمال غير متكثّر^{١٤}، وهو المعطي لكلّ كمالٍ ويمتنع أن يعطي الكمال القاصر عنه، فيصير المستفيد أشرف من المفيد، هذا محال.

٣. ت: شيء.

٦. مج ٢: له.

٩. آس ١: -و.

١٢. مج ١: إنّه.

٢. مج ٢: أو.

٥. آس ١: للواجب.

٨. مج ٢: يجمعه.

١١. مج ٢: ما.

١٤. مج ١: مكثّر.

١. مج ٢: كالقدوسية.

٤. ك: كافية.

٧. ت: الأبدية.

١٠. المقاومات، ص ١٩٠.

١٣. مج ٢: فالوجود.

وإذا كان «العلم» و «الحياة» وغيرهما كذا، فيجب^٢ له. والممكن العام على واجب الوجود يجب له؛ إذ لا يمكن بالإمكان الخاصي شيء عليه فيوجب فيه جهةً إمكانيةً فيتكثر، وهذا تعرفه فيما بعد^٣، أخرناه لغرض.

أقول: إن «الكمالات» على قسمين:

كمال لا يزيد على نفس الذات، كعلم النفوس الإنسانية بذواتها فإنه - كما ستعلم - لا يزيد على ذواتها وكذا حياتها.

وكمال يزيد على الذات، كالكمالات الثواني فإنها أمور^٤ عارضة لذات الشيء بعد تحصيل تلك الذات نوعاً، ولا كذلك الكمالات الغير الزائدة.

فالكمال الأول - وهو^٥ الغير الزائد - فهو الذي لا يكون للذات باعتبار أمر غير الذات وإليه أشار بقوله: «إنه كمال لذات ما من حيث هي ذات وموجود من غير اعتبار خصوص تجسم وتركيب^٦ وعارض ما^٧ وتكثر».

وقوله: «و ممكن بالإمكان العامي فيمكن بالإمكان العام على واجب الوجود فيجب»: يريد أن كل ما حكم العقل أنه كمال ذات^٨ من حيث هي ذات وموجود، وحكم مع ذلك أن ذلك الكمال ممكن بالإمكان العامي^٩ فإن ذلك الكمال ممكن بالإمكان العام على واجب الوجود؛ وكل ما يمكن على واجب الوجود بالإمكان العامي فهو واجب له؛ فذلك الكمال يجب أن يكون حاصلاً لواجب الوجود.

والمقدمتان تفتقر إلى بيان:

أما الصغرى فبيئتها بقوله: «لأنه كمال للوجود من حيث هو وجود ولا يوجب تكثراً فلا يمتنع»، بمعنى أنه لا يمتنع على واجب الوجود، وكلما لا يمتنع فهو ممكن بالإمكان العام. وأما الكبرى فبيئتها من وجوه ثلاثة:

٣. آس ١: - بعد.

٦. آس ١: - و.

٢. ك: فتجب.

٥. آس ١: فهو.

٨. مج ٢: لذات.

١. مج ٢: فإذا.

٤. س: - أمور.

٧. س: - ما.

٩. س: - فيمكن بالإمكان العام ... وموجود، وحكم مع ذلك أن ذلك الكمال ممكن بالإمكان العامي.

أحدها، هو^١ قوله: «و الوجود البحت الواجبي أولى بكلّ كمال غير متكثر»، و تقريره أنّ الوجود الواجبي لا أتمّ منه وإلاّ لكان ذلك الأتمّ هو الواجب و كان هو لنقصه عنه ممكناً، و هذه التمامية كمال في نفس الذات لا زائدة عليها لأنّ كلّ كمال زائد فهو متكثر كما عرفت، و يلزم ذلك من باب عكس النقيض أنّ كلّ كمال غير متكثر فهو كمال غير زائد على الذات، و كلّ كمال غير زائد على الذات، فالواجب أولى به^٢ من الممكن، فكلّ كمال غير متكثر فالواجب أولى به^٣، فإذا كان حاصلًا للممكن فهو حاصل للواجب لا محالة.

و ثانيها، هو قوله: «و هو المُعطي لكلّ كمال و يمتنع أن يعطي الكمال القاصر عنه، فيصير المستفيد أشرف من المفيد هذا محال»: و معناه أنّ الكمال الحاصل لذات الممكن من حيث هي ذات و وجود من غير اعتبار أمور أخرى عرضت لها في الوجود، كالتركّب و نحوه على ما سبق، إنّما هو من الواجب لذاته فإنّ تلك الذات مع كمالها الغير^٤ الزائد عليها مستفاد من الوجود الواجبي و الشيء لا يوجد ما هو أشرف منه فإنّ وجود المعلول مستفاد من وجود العلة فهو تابع له، فلا يصحّ أن يساويه فضلاً عن أن يكون أشرف منه، و قد عرفت أنّ الوجود اعتباري فالذي من الفاعل هو نفس الماهية فهي كظل له. و لا يمكن أن يكون الظل أتمّ و أكمل من ذي الظل.

و أمّا قوله: «و إذا كان العلم و الحياة و غيرهما كذا فيجب له»: فمعناه أنّه إذا كانت هذه الأشياء من الكمالات الغير الزائدة على الذات بل هي كمال للذات^٥ من حيث هي، و هي غير موجبة للتكثر بوجه من الوجوه، و جب أن تكون كلّها حاصلة لواجب الوجود. و سيأتي - إن شاء الله تعالى^٦ - بيان أنّها غير متغايرة في أنفسها و لا زائدة على ذات الواجب^٧ لذاته. و ثالثها، هو قوله: «و الممكن العام على واجب الوجود يجب له إذ لا يمكن بالإمكان الخاصي شيء عليه فتوجب فيه جهة إمكانية فيتكثر و هذا تعرفه فيما بعد، أخرناه لغرض^٨»، و تقريره أنّ الممكن العام يدخل تحته الواجب و الممكن الخاص - كما عرفت

١. آس ١: من.	٢. آس ١: به.	٣. س: وكل.
٤. س: + من الممكن.	٥. س: وإن.	٦. س: للغير.
٧. س: الذات.	٨. مج ٢: - إن شاء الله تعالى.	٩. مج ٢: واجب الوجود.
١٠. ت: للغرض.		

في المنطق - فإذا انتفى الإمكان الخاصي بسبب من الأسباب تعيّن^١ الوجوب، إذ لا ينفكّ الممكن العام عن أن يكون^٢ إما واجباً أو ممكناً خاصاً؛ فما أمكن بالإمكان العام على واجب الوجود إذا لم تكن ممكناً خاصاً فهو واجبٌ لكنّه ليس بممكن خاص، إذ لو أمكن عليه شيء بالإمكان الخاص لكان فيه جهة إمكانية فتركّب ذاته من جهتين فتتكرّر. و ستعرف عند الكلام في أزليّة جوده^٣ ودوام فعله أن الواجب لذاته واجب الوجود من جميع جهاته. آخر بيانه إلى هناك لأنّه أنسب و يحتمل أن يكون ذلك هو الغرض الذي أخّره لأجله.

و خلاصة هذا الضابط، أن كل كمال للوجود من حيث هو وجود كالإدراك و الحياة و نحوهما ممّا^٤ لا يوجب التكرّر و التركيب بوجه، فلا يمتنع على الواجب لذاته، وكلّما لا يمتنع عليه فيجب له إذ لا قوّة إمكانية فيه، فكلّ كمال هو كذا فإنّه يجب لواجب الوجود.

٣. س: وجوده.

٢. آس ١: - عن أن يكون.

١. آس ١: فتعيّن.

٤. س: - ممّا.

قال:

التلويح الثالث

في الفعل والإبداع

ظَنَّ العامَّةُ أَنَّ «الفعل» هو أن يكون وجود شيء عن غيره بعد أن لم يكن. وكثير منهم قال^١ إِنَّ الباري فَرَضَ عدمه لَا يُخْلَ بوجود العالم إِذ الموجود بوجوده استغنى عن الفاعل فلا يوجد ما وُجِدَ؛ ومثَّلوا بالبناء الباقي بعد البناء.

أقول: لَمَّا فرغ من الكلام في ذات الباري و صفاته، شرع الآن في الكلام في أفعاله. وهؤلاء ظنُّوا أَنَّ كُلَّ مفعول فهو حادث فَإِنَّهم أَخَذُوا في مفهوم الفعل سبق العدم لتوهُهم أَنَّ احتياج الفعل إلى الفاعل لحدوثه و أَنَّهُ يستغني عنه حال بقاءه، حتى أَنَّ كثيراً منهم حكم بآَنه لو فرض عدمُ الباري - عزَّ و علا عن ذلك علواً كبيراً - لَمَّا لزم من عدمه عدمُ العالم. و إِنَّمَا لم يحك عنهم كُلُّهم ذلك، بل عن كثير منهم، لأنَّ بعض المتكلمين الذين هم من جملة العامَّة عنده، زعم أَنَّ الباقي يبقى ببقاء غير باقي بل يخلقه الله تعالى حالاً فحالاً على ما هو مشروح في كتبهم. و على هذا فالعالم عنده يفتقر في بقاءه إلى ذلك البقاء المفتقر إلى الباري تعالى فيكون العالم حال بقاءه عند هذه الطائفة من أرباب علم الكلام غير مستغن عن الباري بعد حدوثه؛ وكذا عند طائفة أخرى منهم أنكروا البقاء لكنَّهم زعموا أَنَّ الجواهر تبقى بأعراض غير باقية يخلقها الله سبحانه في الجوهر الباقي بها. فلمَّا كان بعضهم قد ذهب

إلى هاتين المقاليتين، لاجرم لم يحك عنهم بأسرهم أنهم يقولون إنَّ الباري فرضُ عدمه لا يُخلّ بوجود العالم؛ بل حكى أن كثيراً منهم يقول ذلك.

وقوله: «إذ^١ الموجود بوجوده استغنى^٢ عن الفاعل فلا يوجد ما وُجد»: فاعلم أن تقرير هذه الشبهة هو أننا لو أسندنا «الباقي» حال بقائه إلى المؤثر، فذلك^٣ المؤثر إما أن يصدر عنه في حال البقاء أثر، أو لا يصدر:

فإن لم يصدر عنه أثر في هذه الحالة^٤ فهو مطلوب المحتج.

وإن صدر عنه فيها أثر فذلك الأثر إما أن يصدق عليه أنه كان^٥ حاصلًا قبل ذلك، أو يصدق عليه أنه لم يكن قبل ذلك حاصلًا:

والأول غير معقول، إذ يكون ذلك إيجاداً للموجود و تحصيلًا للحاصل.

والثاني يقتضي أن المؤثر لم يؤثر في الباقي بل في أمر حادث فلا يسند إلى المؤثر إلا الحادث لا غيره.

و صاحب الكتاب لم يحلّها بل اقتنع في جوابها بما أورده بعدها من البرهان على أن الباقي من حيث هو باقي يستند في حال بقائه إلى علته الموجبة لوجوده، وهذه ينحلّ بأن يختار أن المؤثر يصدر عنه أثر في الباقي حال بقائه، وأن ذلك الأثر كان حاصلًا قبل ذلك و لانلزم^٦ بأن ذلك يقتضي تحصيل الحاصل و إيجاد الموجود. وإمّا كان يلزم ذلك لو أن^٧ المؤثر في حال الوجود يعطيه وجوداً ثانياً؛ وليس كذا بل هو في حال وجوده موجود بذلك المؤثر. و المغالطة جاءت من لفظة «يوجد» و فهمهم منها أن الفاعل يعطي للموجود وجوداً آخر؛ و الحق أن الوجود الواحد الذي له يفتقر إلى المرجح مادام موجوداً بالبرهان الذي سنبيّنه.

و أمّا ما تمثّلوا به في تصحيح مذهبهم من بقاء البناء مع ذهاب الباني^٨ فقد آخر جوابه إلى ما بعد برهانه على أن الممكن الدائم لا يستغني عن العلة المرجّحة في حال من الأحوال.

٣. ت: كذلك.

٦. س، مع ٢: لا يلزم.

٢. آس ١: يستغني.

٥. س: - كان.

٨. مع ٢: البناء.

١. ت: إن.

٤. ت، آس ١: الحال.

٧. مع ٢: كان.

قال: فلنا^١ أن ننظر فيما إذا كان وجود شيء عن غيره بعد أن لم يكن، فإنه سلم مفعوليته، فنرى ما له مدخل في المفهوم، وما زاد وأورد فصار أخص من المفعول، أو وجب حذف، فصار أعم، كتنقيد^٢ بالإرادة أو بالطبع^٣، فنقول:

أما أن هذه لا^٤ مدخل لها، فلأن التنقيد بها لا يناقض مفهوم الفعل، ولا يوجب^٥ التكرير، كقولك: «فعل بالطبع» لو كان مشروطاً فيه الإرادة لناقض، أو «الطبع» لتكرّر.

و أما أن التنقيد يسبق العدم لا وجه له، فلأن العدم للحادث لا ينسب^٦ إلى الفاعل، بل نسبة الحادث إليه من حيث إفادة الوجود، حتى لو وجد بذاته بعد العدم لم يكن فعلاً؛ فإذا التعلق بالفاعل من حيث تعلق وجوده الممكن به.

أقول: إن المفهوم من لفظ «المفعول» عند جمهور المتكلمين أخص من^٧ المفهوم من لفظ «المحدث الزماني»، لأن لفظ «المفعول» لا يتناول عندهم على الحقيقة إلا المحدث الصادر عن إرادة، فعلى هذا فكل مفعول محدث وليس كل محدث مفعولاً، لكون ما حدث عن غير إرادة لا يطلق عليه لفظ «مفعول». وهذا الكلام إن أريد به أن لفظ مفعول إنما وضعت في اللغة العربية لما هذا شأنه، فهذا إنما يرجع فيه إلى أرباب علم العربية وليس لأهل الحقائق الذين يتكلمون في العلوم العقلية به^٨ تعلق؛ وإن أريد بهذا الكلام أن يسبق العدم والإرادة مدخلاً في مفهوم تعلق المعلول بالعلة، كان ذلك بحثاً عقلياً مفتقراً إلى التحقيق. والحق أنه لا مدخل لهما في مفهوم ذلك وأن^٩ المفعول أعم من المحدث، إذ كل محدث مفعول أعني معلول علة، وليس كل مفعول محدثاً، فإن^{١٠} الدائم كما سنبرهن لا يستغني عن العلة وإذا قيل «فعل كذا بعد العدم» أو «فعل بالإرادة» كان المفعول هاهنا أخص من مطلق المفعول ومأخوذاً فيه ما لا مدخل له في مفعوليته؛ فإذا وجد شيء بعد أن كان معدوماً عن شيء آخر غيره، فالذي اشترط في الفعل سبق العدم يسلم أن الذي وجد

٢. مج ١: كتنقيده.

٥. مج ١: لا وجب.

٨. آس ١: به.

١. مج ٢، آس ١: فلنا؛ سائر نسخها: قلنا.

٤. مج ٢، ت: فلا.

٧. آس ٢: من.

١٠. س: إن.

٣. مج ١: الطبع.

٦. مج ٢: لا ينتسب.

٩. مج ٢: فإن.

عن غيره بعد العدم مفعول لكن يجب أن ينظر هل مفعوليته من حيث هو بعد العدم، أو من حيث هو مقيد بقيد آخر، ككونه مفعولاً بالإرادة، أو بالطبع، هي بالذات أم بالعرض، حتى يكون لا مدخل لها في المفعولية البتة؛ فإن كانت المفعولية له^١ من حيث هو مقيد بشيء من هذه بالعرض، فالمفعول مع ذلك القيد أخص من مطلق المفعول؛ وإن كانت المفعولية له من الحيشية المذكورة بالذات فإذا حذف ذلك القيد صار الشيء الذي وجد أعم من المفعول، إذ ليس المفعول إلا ذلك الشيء مع القيد؛ فهو أعني القيد واجب في كون الشيء مفعولاً فلا يكون ذلك الشيء مفعولاً بدونه بل أعم؛ فإذا قلنا «فعل بإرادة» فإن كانت الإرادة شرطاً في صحة الفعل بمعنى دخولها في مفهومه، فالشيء الذي قيل إنه مفعول مع حذفها لا يكون مفعولاً بل أعم منه؛ وإن لم تكن شرطاً فهو معها أخص من المفعول ولا مدخل لها في مفعوليته إلا بالعرض. وبهذا تظهر مقاصد ألفاظه من أول الكلام وهو قوله: «فلنا أن ننظر» إلى قوله: «كتقييد بالإرادة أو بالطبع».

و أمّا قوله: «فلأن التقييد بها لا يناقض مفهوم الفعل ولا يوجب التكرير كقولك: «فعل بالطبع» لو^٢ كان مشروطاً فيه الإرادة لناقض أو «الطبع» لتكرّر: فمعناه أنه لا يجوز أن يدخل في مفهوم الفعل كونه بالإرادة، ولا كونه بالطبع^٣؛ إذ لو كان كذا لكان التقييد بالواحد منهما، إمّا أن يوجب المناقضة أو التكرار، لكنّه^٤ لا يوجب أحد الأمرين فليس ولا واحد منهما بداخل في مفهوم الفعل.

أمّا الشرطية، فلأنّه لو كان أحدهما داخلاً في المفهوم لكان إمّا الطبع، أو الإرادة: فإن كان الداخل هو الإرادة، كان قولنا «فعل بالطبع» مثل قولنا «إنسان هو جماد» في مناقضة كونه جماداً لكونه إنساناً، وقولنا: «فعل بالإرادة» مثل قولنا: «إنسان حيوان» في تكرّر الحيوان لكون الإنسان يتضمّنه.

و إن كان الداخل هو الطبع، كان قولنا: «فعل بالإرادة» مناقضةً وقولنا: «فعل بالطبع» تكراراً.

٣. مج ٢: + بمعنى.

٢. س: أو.

١. مج ٢: - له.

٤. ت: لكونه.

و أمّا التالي، فالمصنّف في هذا الكتاب كأنّه ادّعى وضوح بطلانه لاستقباح المناقضة و التكرار؛ مع أنّه لا استقباح هاهنا، ولهذا لم يصرّح به. وفي بعض كتبه^١ جوّز التكرار كقولهم: «لون هو سواد» مع تضمّن السواد للّون، وقولهم: «صهيل الفرس» و «الصهيل» هو صوت الفرس، مع أنّ ذلك غير مستقبح في العرف فلم لا يجوز أن يكون الأمر في التقييد^٢ بـ «الإرادة» هكذا. وعلى هذا فليس هذه الحجّة برهانية بل إقناعية أو جدليّة.

وما ذكره في إبانة أن «سبق العدم» لا مدخل له في مفهوم الفعل، فتقريره أن العدم الذي للحادث لا ينسب إلى الفاعل لأنّه نفى محض و عدم صرف فأيّ تأثير يكون للمؤثر فيه. و كذا كون ذلك الوجود مسبوقاً بالعدم لا ينتسب إلى الفاعل أيضاً لأنّه صفة واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له، والوجود وإن لم يكن واجب الحصول^٣ له لكن حصول الكيفية التي هي الحدوث عند حصوله واجبة و لا استبعاد في كون بعض صفات الشيء جائزاً إلا أن ذلك الشيء متى اتّصف به كان اتّصافه بصفة أخرى واجباً، وإذا ثبت أن الحدوث - وهو مسبوقية وجود الشيء بعدمه^٤ - واجباً استحالة افتقاره إلى الفاعل؛ فليس نسبة الحادث إلى الفاعل إلا من حيث إفادة الوجود لا غير. ولم يتعرّض في الكتاب لنفي^٥ أن يكون المنتسب إلى الفاعل هو المسبوقية بالعدم. ولعلّه إنّما أهمل ذلك لظهور وجوبه؛ فإنّا نعلم بالضرورة أن الفاعل لو أراد أن يفعل الحادث الزماني من غير سبق العدم لما تصوّر ذلك. وعلى تقدير أنّه كان يقدر بفعله دون سبق عدم^٦ يحصل مطلوبنا وهو جواز انتساب ما ليس بحادث إلى الفاعل، فلا يكون لسبق عدمه مدخل.

و ممّا يدل على هذا أيضاً، أنّه لو جاز أن يوجد الحادث بذاته لا بعلة، لما كان مفعولاً؛ فتعلّق الحادث بفاعله إذن إنّما هو من جهة وجود ذلك الحادث، فإنّ الوجود هو المتعلّق بالفاعل بمقتضى هذا التحليل لا [جزء]^٧ مفهوم الحادث ولا^٨ مطلق الوجود هو الذي يكون متعلقاً به، بل الوجود الممكن دون الواجب كما بينّا.

٢. ت: التقييد.

١. المقامات، صص ١٨٠ - ١٨١.

٣. س: - للمحدث بشرط حصول الوجود له، والوجود وإن لم يكن واجب الحصول.

٦. مج ٢: العدم.

٥. ت: لبقى

٤. ت: بل عدمه.

٨. ت: لأنّه.

٧. نسخه ها: جزءاً.

[في الإبداع]

قال: و مفهوم «الوجوب بالغير» لذاته لا يمنع الدوام و اللادوام، و تعلم أن الصفة الدائمة للشيء الغير الدائمة لغيره، حملها عليه أولى منه^١؛ و لم يلحق الثاني إلا و قد لحق الأول دون العكس. فإذا كان شيئان: واجب بغيره دائماً، و واجب به وقتاً ما، فلم يلحق الوجوب بالثاني إلا و قد كان لاحقاً بالأول، فيصح أن يقال للدائم أنه واجب بغيره وقتاً ما؛ و لم يمكن أن يقال للحدث إنه واجب به دائماً؛ فالأول هو أحق بالنسبة إلى الفاعلية^٢ و المفعولية، و إن لم يُسمَ مفعولاً اصطلاحاً، فلا مشاحة فيه فليُخترع له اسم^٣ أعلى و هو «الإبداع».

أقول: إنَّ العقل يقسم المعلول إلى دائم و غير دائم، كما يقسم الدائم إلى معلول و غير معلول. و لو كان الدوام و اللادوام داخلياً في مفهوم المفعولية و المفعولية لكان أحد القسمين منافياً لمورد القسمة في مفهومه، فما كان العقل يقسمه إليهما؛ لكننا إذا رجعنا إلى أنفسنا نعلم قطعاً أنَّ المعلول و هو الواجب بالغير لا يُخل بمفهوم وجوبه بالغير، كونه واجباً به دائماً أو غير دائم؛ بل إن امتنع أحد القسمين كان امتناعه بأمر خارج عن مفهوم الوجوب بالغير و هو المفعولية. و هذا هو معنى قوله: «و مفهوم الوجوب بالغير لذاته لا يمنع الدوام و اللادوام»: فإن لفظة «لذاته» أراد بها أن المنع من أحد قسمي الدوام و اللادوام لو حصل لم يكن حصوله لذات هذا المفهوم بل لأمر آخر كما عرفت.

و قوله: «و تعلم أن الصفة الدائمة للشيء الغير الدائمة لغيره حملها عليه أولى منه»: يريد أن حملها على ما هي دائمة له أولى من حملها على ما ليس بدائمة له، فالصفة التي هي الوجوب بالغير حملها على الواجب بالغير دائماً أولى من حملها على الواجب بالغير وقتاً ما.

و قوله: «و لم يلحق الثاني إلا و قد لحق الأول دون العكس»: فالكلام الذي ذكر بعده هو تفسيره و هو ظاهر.

و قوله: «و إن لم يسم مفعولاً اصطلاحاً فلا مشاحة فيه»: يريد أن الواجب بغيره دائماً، إن

٣. مج ١: فلنخترع له اسماً.

٢. مج ١: الفاعل.

١. آس ١: - منه.

امتنع إنسان من تسميته «مفعولاً» بناء على اصطلاحه أنه لا يسمّى الشيء «فعللاً» دون سبق العدم، بعد أن يعلم أن سبق العدم ليس من الفاعل، بل الذي من الفاعل هو الوجود الممكن فقط، فلا مشاحة معه في الاصطلاح؛ إذ الغرض هو^١ بيان أن دائم^٢ الوجود قد يكون وجوده واجباً بالغير و ذلك هو الوجود الذي يكون مع دوامه ممكناً.

و قوله: «فليخترع له اسم أعلى و هو الإبداع»: فاعلم أن «الإبداع» هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان و سيأتي. و ما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط لما ستعلمه من أن كلّ حادث لا بدّ و أن يكون مسبوقاً بمادة و زمان، و إنّما كان اسم «الإبداع» أعلى من غيره كـ «التكوين» و «الإحداث»؛ لأنّ المبدع لعدم المتوسط هو أقرب إلى الواجب جلّ جلاله في مرتبة العلّية و المعلولية ممّا^٣ يفتقر إلى توسط شيء ممّا ذكرنا و هو المكوّن و المحدث.

[برهان آخر على أنّ دائم الوجود إذا كان ممكناً يفتقر إلى العلة]

قال: ثم الممكن لا يصير واجباً من ذاته؛ فترجّحه مادام موجوداً و وجوبه

بغيره، إذ لو انتفى الفاعل و بقي لذاته صار واجباً في نفسه مرجّحاً.

سؤال: الوجود في الزمان الأوّل رجّح بقاءه^٤ في الزمان الثاني.

جواب: المرجّح^٥ لا بدّ و أن يبقى لدى الترجيح، إذ المعدوم لا يرجّح، و الإضافة

إلى الزمان باطلة ببطلانه^٦ فكيف يرجّح.

و أمّا مثال البناء و البناء، فليعلم أن الشيء قد يكون له علة وجود و علة ثبات،

كالصنم مثلاً، فإنّ علة وجوده الفاعل و علة ثباته يبوسة العنصر الحافظ لشكله؛ و

قد يكون علتها واحدة^٧، كالقالب المشكّل للماء المُبقي للشكل ببقائه معه؛ فإذا

عُدِمَت علة الوجود إن^٨ لم تبق علة الثبات فلا تصوّر للوجود.

١. س: - هو.

٢. آس ١: الدائم.

٣. مج ٢: فيما.

٤. مج ١: بقاءه: ك: بقاءه: آس ٢: ترجّح بقاءه.

٥. آس ١: - المرجّح.

٦. آس ٢: - يبطلانه.

٧. آس ١، مج ٢: واحداً؛ مج ١: واحد.

٨. ك: - إن: مج ٢: فإن.

أقول: هذا برهان آخر على أن دائم الوجود إذا كان ممكناً يفتقر إلى العلة، وأنه حال بقائه لا يستغني عنها؛ وفيه بيان أن العلة التامة لا تتقدم على المعلول بالزمان بل يوجدان معاً؛ وجواب مثال البناء و البناء الذي احتجوا به على أن الباقي حال بقائه لا يفتقر إلى وجود العلة:

أما برهان أن الدائم الممكن يحتاج إلى العلة ولا يستغني عنها حال البقاء فهو المراد بقوله: «ثم الممكن لا يصير واجباً من ذاته فترجّحه مادام موجوداً وجوبه بغيره إذ لو انتفى الفاعل وبقي لذاته صار واجباً في نفسه مرجّحاً»: وتقرير هذا الكلام أن الممكن حال بقائه ممكن الوجود فلا بدّ له من مرجّح؛ فالشيء الممكن حال بقائه سواء كان دائماً أو غير دائم يفتقر إلى مرجّح.

أما أن الممكن هو حال بقائه ممكن فلاّن ماهية الممكن هي في نفسها قابلة للوجود والعدم؛ فإن لم تكن قابلة من حيث هي أحد الأمرين في حال من الأحوال، وجب أن يكون كذلك أبداً، إذ ما للذات بذاتها لا ينفك عنها:

فالعدم إن كانت متأبّية حال بقائها عن قبوله من حيث هي تلك^١ الماهية، وجب أن يكون متأبّية عن قبوله دائماً؛ وكلّما هو لذاته لا يقبل العدم فهو واجب الوجود لذاته؛ فيكون ما فرض أنه ممكن الوجود واجب الوجود، هذا خلف.

وإن كانت غير متأبّية عن قبوله في حال البقاء من حيث هي؛ فهي ممكنة حال البقاء إذ كلّ موجود يقبل العدم لذاته فهو ممكن؛ وأما أن الممكن لا بدّ له من المرجّح فقد سبق بيانه. وإذا ظهرت المقدمتان ثبت أن الممكن حال بقائه مفتقر إلى ما يرجّح وجوده على عدمه وهو العلة؛ فهو مادام موجوداً ليس وجوده من ذاته بل ترجّحه وجوبه بغيره، إذ لو انتفى ذلك الغير وهو الفاعل وبقي ذلك الممكن موجوداً لذاته لكان في حال وجوده بذاته واجب الوجود، فيكون قد كان ممكناً، ثم صار واجباً في نفسه مترجّحاً وجوده على عدمه بذاته لا بسبب مرجّح خارج عنه وذلك محال؛ لأنّ الممكن بذاته لا ينقلب ألبتّة، واجباً بذاته، وكذا بالعكس، لاستحالة انقلاب الحقائق عن حقائقها كما بيّن.

وبالجملة، فإنّ الممكن بذاته لا يصير واجباً بذاته. ولا يُخرجه الوجود عن الإمكان كما أشير إليه من قبل.

وإذا^١ فرض موجوداً لا بد من ترجّح وجوده، فلو انتفى المرجّح:
إن بقي وجوده راجحاً لماهيته فماهيته مقتضية لوجوب الوجود فيستغني عن العلة في الحال وفيما مضى؛ فيجب وجوده بذاته وفرض واجب الوجود بغيره ممكناً لذاته، هذا محال^٢.

وإن لم يبق وجوده مترجّحاً بماهيته والفرض أنّه موجود فوجوده بغيره فمع انتفاء ذلك الغير ينتفي الترجيح والترحّح به، فلم يبق الوجود لذلك الممكن مترجّحاً؛ فيترجّح عدمه لانتفاء مرجّح الوجود فلا يبقى موجوداً.

وإذا لم يجب وجود الممكن لذاته ولا يستغني عن المرجّح فلا بدّ له في الدوام من المرجّح.

وأما أنّ العلة التامة لا يتقدّم على معلولها زماناً^٣، فهو يتبيّن بما أورده من السؤال و الجواب.

و تقرير السؤال أنّ الذي ثبت بالبرهان الذي قرّرتموه هو أنّ الممكن في حال البقاء يفتقر إلى العلة المرجّحة لوجوده على عدمه، وهذا لا ينافي ما ادّعاه القائلون إنّ البارئ سبحانه و تعالى لو فرض عدمه لما كان يُخلّ بوجود العالم، لأنّ الممكن وإن لم يستغن عن العلة حال كونه باقياً إلا أنّ تلك العلة لا يجب أن يكون موجودة معه في زمان واحد، لجواز أن يكون حال بقائه معللاً بعلّة كانت موجودة قبل ذلك، فتكون العلة حال وجودها موجبة وجود المعلول بعد انقضائها وعدمها: إمّا بذاتها، وإمّا بأن يعطيه قوة يبقى بها، فترجّح وجودها في الزمان الأوّل بقاء المعلول في الزمان الثاني ويكون حكم البارئ و العالم هكذا تعالى و تقدّس عن ذلك علواً كبيراً.

و تقرير الجواب عن ذلك أنّ هذه العلة لما صدق عليها في هذا الزمان أنّها أوجبت المعلول في زمان آخر، فأجابه لذلك المعلول:

إمّا أن يكون عبارة عن وجوده بها، أو عن أمر^١ آخر يترتب عليه ذلك الوجود؛ و التالي باطل لوجهين:

أما أولاً، فلأنّ ذلك المغاير لا بدّ وأن يصدق عليه أنّه في هذا الزمان يوجب المعلول في الزمان الذي بعده، فيكون إيجابه لذلك المعلول زائداً على ذاته فيقع التسلسل أو الدور في الإيجابات وهو محال بما مرّ.

و أمّا ثانياً، فلأنّنا لا نفهم من وجوب المعلول بالعلة إلّا وجوده بها ولا معنى له وراء ذلك، فإنّ^٢ إيجابها للمعلول عبارة عن ذلك لا غير. وإذا كان الأمر كذلك فلو كانت مؤثرة في الحال لما لا يوجد إلّا في ثاني الحال. فاتصافها بالمؤثرية إمّا في حال عدمها، أو في حال وجودها:

لا جائز أن يكون في حال عدمها، وإلّا لكان المعدوم علّة تامّة للموجود وبطلانّه معلوم بالبديهة.

ولا جائز أن يكون في حال وجودها، لأنّ تأثيرها في المعلول حينئذ إمّا حال وجوده، أو حال عدمه، أو لا حال وجوده ولا حال عدمه:

فإن كان حال عدمه، لزم الجمع بين الوجود والعدم في الشيء الواحد لأنّ تأثير العلة في المعلول وإيجابها له إذا كان عبارة عن وجوده بها، فلو كان التأثير حال عدم المعلول للزم اجتماع وجوده وعدمه: أمّا وجوده فله تأثير؛ وأمّا عدمه فلأنّه هو المفروض. وإن كان تأثيرها فيه لا حال الوجود ولا حال عدم، لزم حصول الوساطة بينهما وهو بين البطلان.

و إذا بطل القسمان تعيّن أنّ تأثير العلة في المعلول حال وجوده لا بمعنى أنّ الفاعل يعطيه حالة الوجود وجوداً ثانياً، بل بمعنى أنّ وجوده في حال اتصافه بالوجود إنّما هو بوجود علته؛ هذا إن كانت العلة توجب المعلول بذاتها.

و أمّا ما توهموه من أنّها يعطيه في الزمان السابق قوّة بها تبقى فيما بعد ذلك من الزمان، فهو توهم فاسد لأنّ تلك القوّة لها وجود ممكن فيفتقر إلى مرجّح والكلام في بقائها مع انتفاء المرجّح كالكلام فيما عرضت له.

و أمّا الإضافة إلى الزمان، فهي تبطل ببطلان ذلك الزمان، فالزمان الأول إذا بطل يبطل معه الترجيح الذي فرض بحسبه والمعدوم لا يرجح البتّة هذا.

و أمّا الجواب عمّا شكّك به من المثال الذي استشهدوا به على استغناء المعلول حال بقاءه عن علته وهو أنّه نشاهد البناء يبقى مع غيبوبة علته أو عدمها وهو^١ البناء، فتقريره أنّا لانسلّم أنّ في هذه الصورة بقي المعلول بعد عدم العلة فإنّ الذي كان أثراً للبناء هو تحريك الأجزاء بعضها إلى بعض وذلك فلم يبق عند غيبوبته، والذي بقي إنّما^٢ هو تماسك الأجزاء و ليس معلولاً للبناء بل ليُبسّ العنصر وذلك فلم يُعدَم، و التماسك المذكور باق.

و تمام الإيضاح أنّ المعلولات على قسمين:

منها، ما^٣ علة وجودها مغايرة لعلّة ثباتها واستمرارها.

ومنّها، ما علة وجودها هي بعينها علة ثباتها.

فالبناء المستشهد به هو من قبيل القسم الأول، والذي تمثّل عليه في الكتاب بالصنم الذي علة وجوده الفاعل، و علة ثباته ييوسة العنصر الحافظ لشكله.

و أمّا القسم الثاني فقد تمثّل عليه بالقالب المشكّل للماء فإنّه مع كونه علة لوجود ذلك الشكل هو علة لبقائه أيضاً. فقد بان أنّه على جميع التقادير لابدّ من المرجّح في حالة الثبات.

فإذا عدمت علة الوجود:

فإن كانت^٤ هي علة الثبات فلا يتصور وجود الشيء مع عدمها.

و إن كانت علة الثبات غيرها جاز بقاء الشيء موجوداً بعد عدم علة وجوده لكن يستحيل بقاؤه مع عدم علة الثبات التي يبقى بها.

٣. س: - ما.

٢. ت، س: - إنّما.

١. آس ١: هي.

٤. آس ١: كان.

قال:

التلويح الرابع

في ترتب المعلول على العلة والإشارة إلى كيفية
العلل التي وجبت فيها النهاية وما لم تجب

اعلم أنَّ وجود المعلول يتعلّق^١ بالعلة من حيث هي، على الجهات التي صارت
بها علةً من وجود ما ينبغي وارتفاع ما لا ينبغي، كالحاجة إلى معاون كالنّشار^٢ إلى
مثله أو وقت أو مادة أو زوال مانع أو وجود آلة أو إرادة أو داعٍ، كحاجتك في إرادة
الأكل إلى الجوع. وكلّما يصير به أمرٌ ما علةً لغيره بالفعل فله مدخل؛ فإذا وجد
الجميع لم يتأخّر^٣ عنه المعلول. وإذا انتفى المعلول فإنّما لانتفاء علته بجميع^٤
أجزائها، أو لانتفاء جهة هي بها علةً، فإذا استمرّ عدم العلة على الطريقتين دائماً
تسرمد^٥ عدم المعلول؛ وإذا تسرمد وجودها بالفعل تسرمد المعلول.
و «الإبداع» هو^٦ أن يكون وجود شيء عن شيء غير متوقّف على غيره أصلاً،
كمادة ووقت وشرطٍ ما؛ وهو غير «التكوين» المنسوب إلى المادة، و «الإحداث»

١. ك: متعلق.

٢. ت، مع ١: كما لنشار.

٣. آس ٢: لا يتأخّر.

٤. ك: بجميع (كه قطعاً غلط چاپی است).

٥. مع ٢: يتسرمد.

٦. آس ٢: وهو.

المنسوب إلى وقت، وأعلى منهما. وكل^١ مسبوق بالعدم غير مبدع لحاجته إلى حضور أمرٍ ما ممّا ذكر.

أقول: قوله: «فإذا وجد الجميع لم يتأخّر عنه المعلول»: برهانه: أنّه لو تأخّر عنه لكان صدوره عنه في وقت دون وقت، فتخصّص أحد الوقتين بالصدور: إن لم يكن لمخصّص زائد على العلة التي فرض أنّها مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة في العلية، كان ذلك ترجيحاً لأحد الطرفين المتساويين من غير مرجّح وهو محال. وإن كان لمخصّص زائد عليها، كان ذلك المخصّص معتبراً في العلية فلا يكون بدونه مستجمعة بل^٢ الأمور المعتبرة في عليّتها بالفعل^٣ وقد كانت فرضت أنّها مستجمعة لذلك، هذا خلف.

و قوله: «و إذا انتفى المعلول فإمّا لانتفاء علته بجميع أجزائها أو لانتفاء جهة هي بها علة»: يتبيّن ذلك بأن يقال إنّ الممكن إذا عُدِم بعد وجوده فلا بدّ لعدمه من سببٍ لضرورة كلّ حادث إليه، و ذلك السبب إمّا ذاته و هو محال؛ لأنّ ما كان ذاته سبب عدمه فلا يوجد و التقدير أنّه وُجد، فسبب عدمه إذن هو غيره.

و ذلك الغير إن كان عدم علته فهو المطلوب؛ وإن كان أمراً آخر، فلا يخلو إمّا أن يكون وجودياً، أو عدمياً:

و الأوّل محال؛ لأنّ مع وجود ذلك الأمر إمّا أن يختلّ أمرٌ من الأمور المعتبرة في العلية أو لا يختلّ، فإن لم يختلّ لزم تخلف المعلول عن علته التامة و قد سبق بطلانه؛ وإن اختلّ فذلك هو مطلوبنا.

و الثاني محال أيضاً، لأنّ ذلك العدمي إن لم يكن عدمٌ أمرٍ له مدخلٌ في علية علة وجود ذلك المعلول الذي فرض عدمه، عاد المحال؛ وإلاّ فهو نفس ما أردنا بيانه.

و تلخيص هذا البيان أنّه لو انفكّ عدم المعلول عن عدم علته التامة أو الناقصة، للزم تخلف وجوده عن وجود علته التامة؛ وصحة الشرطية و بطلانُ التالي يُعلّمان بما سبق.

و قوله: «فإذا استمرّ عدم العلة على الطريقين دائماً تسرمد عدم المعلول»: يريد

بالطريقين عدمها إن كانت مركبة بجميع أجزائها أو ببعض أجزائها فقط، فإنَّ عدم بعض أجزاء المجموع يكفي في عدم المجموع من حيث هو مجموع.

[في إثبات الحدوث الذاتي للممكنات]

قال: واعلم أنَّ الممكن المتأخَّر عن العلة الكاملة بالذات، إنَّما وجوبه بغيره بعد إمكانه لذاته عقلاً؛ إذ لو وجب بذاته أو امتنع، فلا تعلُّق له^١ بالغير. والممكن لا يستحق الوجود، لستُ أقول يستحق عدم ليمتنع؛ فلا استحقاق وجوده باعتبار الإمكان قبل استحقاق الوجود بغيره؛ فلا كونه يتقدم عقلاً على كونه وهو «الحدث الذاتي» المتحقِّق في كلِّ وقت في دائم الوجود بغيره أيضاً؛ إذ^٢ من ذاته لا يستحق الوجود و^٣ من غيره يستحق. و﴿كلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^٤ أي جهة الوجوب به.

أقول: مقصوده من هذا الكلام إثبات الحدوث^٦ الذاتي للممكنات و يتَّضح معنى الحدوث الذاتي بأنَّ إمكان الممكن لذاته قبل وجوبه^٧ بغيره قبليةً بالذات، فإنَّه لو لم يمكن لذاته لما وجب بغيره فلا يتمكَّن العقل من ملاحظة وجوبه بالغير إلَّا بعد ملاحظته لإمكانه بالذات.

والدليل على ذلك أنَّ الشيء إذا لم يكن ممكناً لذاته فهو إمَّا واجب لذاته أو ممتنع لذاته؛ والوجوب والامتناع كلُّ منهما ينافي التعلق بالغير في الوجود؛ إمَّا في جانب الوجوب، فلا استغناء الواجب في وجوده عن الغير. وأمَّا في جانب الامتناع، فلأنَّ الممتنع لا وجود له ليكون متعلقاً فيه بغيره فلا يتحقَّق الوجوب بالغير إلَّا بتحقيق الإمكان بالذات.

والممكن لا يستحق الوجود من ذاته إذ لو استحقَّه من ذاته لكان واجباً ولا نغني بعدم استحقاقه للوجود استحقاقه للعدم، فإنَّ الذي يستحق لذاته عدم هو الممتنع لا الممكن. و

٣. مج ١: بل.

٦. ت، آس: الحدث.

٢. مج ٢: + ما.

٥. قصص (٢٨): ٨٨.

١. ك: له: سائر نسخه: - له.

٤. مج ١: فكل.

٧. س: وجوده.

ليس استحقاق العدم لازماً لعدم استحقاق الوجود، فإن الممكن لا يستحق من ذاته لا الوجود ولا العدم. فالمفهوم من لا استحقاقية الوجود غير المفهوم من استحقاقية العدم وغير ملزوم له؛ فلا استحقاق وجود الممكن باعتبار إمكانه قبل استحقاق وجوده بغيره قبلية بالذات؛ لأننا نعلل استحقاقه لأن يوجد بغيره بعدم استحقاقه لأن يوجد بذاته؛ فلا كونه موجوداً يتقدم بالذات عقلاً على كونه موجوداً؛ ولا معنى للحدث الذاتي إلاّ تقدم لا كونه على كونه أي تقدم لا وجود الشيء على وجوده تقدماً ذاتياً، قياساً على أنه لا معنى للحدث الزماني إلاّ تقدم لا وجود الشيء على وجوده تقدماً زمانياً.

وهذا «الحدث الذاتي» يصدق على دائم الوجود بغيره أيضاً، ويتحقق صدقه عليه في كل وقت من أوقات وجوده، إذ الدائم الوجود بغيره أيضاً، لا يستحق الوجود من ذاته و يستحقه من غيره؛ فيتقدم لا كونه على كونه بالذات.

ولما قرّر ذلك استشهد بما ورد في بعض الآيات وهو ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^١ و فسر «وجهه» بجهة الوجوب به، فيكون المعنى أن كل شيء هو هالك أي ليس له من ذاته وجود إلاّ جهة الوجوب بالبارئ - عزّ وجلّ - فإنها غير هالكة، إذ باعتبارها حصل لذلك الشيء الوجود، وباعتبار ذاته لم يكن مستحقاً للوجود. وهذا التفسير إن لم يكن معتضداً بنقل أو ما يجري مجراه فهو تحكّم ولا يجوز.

قال: فإذا حدث شيء^٢، لا^٣ محالة ترجّح وجوده ولا بد وأن يكون المرجّح أو جهة ما لها مدخل في الترجيح حدث؛ إذ لو دام الترجيح^٤ لدام الترجّح والوجود، ثم يعود الكلام إلى الحادث المرجّح غير منقطع إما أن يتسلسل علل حادثة واقعة معاً، وقد بطل بالبرهان والضابط، أو تتسلسل علل متعاقبة ويتعيّن^٥ هذا ولا ينقطع، إذ يعود هذا الكلام في أول حادث؛ فكل حادث فله حدوئه أسباب متسلسلة عديمة النهاية متعاقبة لاتجتمع أصلاً.

أقول: المقصود من هذا الكلام بيان أنه لا يمكن أن يحدث في الوجود حادث زماني إلاّ

١. قصص (٢٨): ٨٨.

٢. مج ٢: وإذا.

٣. ك: فلا.

٤. مج ١: الترجّح؛ مج ٢: المرجح.

٥. مج ١: يتغير.

و يتقدّمه حوادث متعاقبة بعضها قبل البعض، كذلك إلى لا بداية؛ وتقريره أن كلّ حادث فهو ممكنٌ إذ لو لم يكن ممكناً لكان إمّا واجباً، أو ممتنعاً:

لا جائز أن يكون واجباً وإلاّ لما كان معدوماً فلم يكن حادثاً.

ولا جائز أن يكون ممتنعاً وإلاّ لما وُجد فلم يكن حادثاً أيضاً.

وإذا كان ممكناً وكلّ ممكن له مرجّح، فالحادث له مرجّح وهذا هو معنى قوله: «فإذا حدث شيء لا محالة ترجّح وجوده»: وهذا المرجّح لوجود الحادث لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يكون حادثاً، أو قديماً؛ لكنّه ليس بتقديم فهو إذن حادث إمّا بجملته أو ببعض أجزائه.

وإنّما قلنا إنّّه ليس بتقديم لأنّه لو كان قديماً لكان الحادث المترجّح به، قديماً أيضاً، وإلاّ لكان تخصّصه^١ بالوقت الذي حدث فيه عن ذلك المرجّح تخصيصاً من غير مخصّص إن لم يقترن بذلك المرجّح أمر، أو كان المرجّح يتوقف ترجيحه له على أمر منتظر، فلا يكون تامّ الترجيح بدونه إن اقترن به أمر وبهذا يظهر معنى قوله: «ولا بد وأن يكون المرجّح أو جهة ما لها مدخل في الترجيح حدث؛ إذ لو دام الترجيح لدام الترجّح والوجود»: وهذا المرجّح الحادث إمّا بجملته أو بجهة^٢ لها مدخل في ترجيحه، يعود الكلام إليه في أنّه يحتاج إلى مرجّح حادث هذا شأنه؛ ولا يزال الكلام كذلك متسلسلاً من غير انقطاع إلى حادث لا يفتقر إلى مرجّح حادث وإلاّ لزم المحال المذكور وهذا هو المراد بقوله: «ثم يعود الكلام إلى الحادث المرجّح غير منقطع»، فلا بد من حوادث مترتبة متسلسلة إلى غير النهاية إذ الدور عرفت استحالة؛ فهذه الحوادث المتسلسلة هكذا إمّا أن تكون واقعة معاً في الزمان أو لا تكون كذلك بل على سبيل التعاقب:

لا جائز أن تكون معاً لما عرفت من البرهان الدالّ على استحالة وجود أمور غير متناهية مترتبة موجودة معاً في زمان واحد، فتعيّن كون تلك الحوادث متعاقبة بعضها قبل البعض غير منتهية إلى حادث لا يسبقه حادث آخر؛ لأنّ الكلام في ذلك الحادث كالكلام في غيره و إلى هذا أشار بقوله: «إمّا أن يتسلسل علل حادثه واقعة معاً وقد بطل بالبرهان والضابط، أو

تسلسل علل متعاقبة و يتعين هذا و لا ينقطع إذ يعود هذا الكلام في أول حادث؛ و أراد بـ«الضابط» ترتيبها و وقوعها معاً في الزمان.

و أمّا قوله: «فكلّ حادث فله حدوثة أسباب متسلسلة عديمة النهاية متعاقبة لا يجتمع أصلاً»، فهو نتيجة البرهان الذي قرّره.

قال: و الحادث من غير الحركات الغير الواقعة^١ دفعة^٢ إن لم يبق، فإن^٣ وجوده غير آن عدمه و بين الآنين زمان فله ثبات، فلا بدّ من علة ثبات، و لا تتسلسل إذ هي معاً، فينتهي إلى الواجب. ثمّ من الظاهر أنّ في الوجود أشياء ثابتة من الممكنات، و مجموع الممكنات - ثبتت أو بطلت - لها علة ثبات؛ فمبدأ الوجود و الثبات للجملة من حيث هي جملة، هو الواجب وجوده.

أقول: هذا الكلام هو جواب عن سؤال؛ و ذلك السؤال هو أنّه إذا أمكن وجود علل و معلولات من الحوادث غير متناهية و لا مجتمعة، فلا حاجة إلى الانتهاء إلى علة ثابتة هي^٣ واجب الوجود.

و قد أجاب عنه من وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل، هو الذي عناه من مبدأ كلامه إلى قوله: «فينتهي إلى الواجب»: و تقريره أنّ الحوادث على قسمين:

منها، ما يصحّ وقوعه دفعةً.

و منها، ما لا يصحّ وقوعه دفعةً.

فالأوّل، هو ما وراء الحركة من الحوادث.

و الثاني، هو الحركة كما عرفت في العلم الطبيعي.

الذي يقع «دفعةً» إمّا أن يبقى بعد حدوثة زماناً، أو لا يبقى:

[١] لا جائز أن لا يبقى و إلاّ لكان آن وجوده إمّا هو بعينه آن عدمه أو غيره:

فإن كانت عينه لزم اجتماع وجود الشيء و عدمه في آن واحد و ذلك محال.

١. ك: الواقعة. (قطعاً غلط چاپی).

٢. مج ٢: فإن آن.

٣. آس ١: هو.

وإن كان غيره فلا يخلو إما أن يكون بين آن وجوده وآن عدمه زمان أو لا يكون:
فإن لم يكن لزم تتالي الآتات وقد مرّ في الطبيعي بطلانه.
وإن كان بين الآتين المذكورين زمانٌ فلذلك الحادث الواقع دفعةً ثابتٌ وبقاءً، وقد كان
بناء الكلام على أنّه لا يبقى زماناً؛ فأدّى ذلك إلى أنّه لا بدّ وأن يبقى، وكلّ ما لزم من فرض
حصوله حصول نقيضه فهو محال؛ فكون الحادث الواقع دفعة لا يبقى زماناً^١ هو محال.
[٢] وإذا كان عدم بقاءه محالاً فالحق أن له بقاءً وثباتاً؛ ولما كان ثابتاً وكلّ ثابت لا بدّ له
من علة ثابتٍ فهذا الحادث المذكور علة ثابتٍ وعلل الثبات مجتمعة، إذ لا يتثبت الشيء مع
زوال مثبته كما مرّ؛ ولا تتسلسل تلك العلل إلى غير النهاية بسبب اجتماعها كما سبق في
«ضابط التناهي واللاتناهي»، فلا بدّ من انتهائها إلى واجب الوجود لذاته فلم يغن عن
الحاجة إلى الواجب لذاته ما ذكر من العلل الحادثة الغير المنقطعة.
الوجه الثاني، هو قوله: «ثمّ من الظاهر أن في الوجود أشياء ثابتة من الممكنات»: وهذه
الأشياء التي أشار إليها مثل الجرم المتحرّك، والنفس المحرّكة للأفلاك، وهيولى العالم
العنصري، ونفس الإنسان المدركة لذاتها التي يعلم بالضرورة أنّها باقية وغير متبدّلة.
واعلم أن بعض المتكلّمين ادّعى أن الجسم^٢ لا يبقى زمانين وكذا العرض^٣ وهذه
المقالة وإن كانت واهية إلا أن بطلانها لا يتبيّن إلا بالنظر والاستدلال بخلاف الحال في
النفس الإنسانية، فإن بقاءها واستمرارها يعلمه كلّ أحد بالبديهة فهي التي بيانها^٤ ظاهر
على الحقيقة، وما عداها لا بدّ في إثبات ثبوته من دليل.
الوجه الثالث، هو المذكور بعد ذلك إلى قوله: «هو الواجب وجوده»: والمعنى منه أن
مجموع الممكنات من حيث هي جملة ومجموع، أمرٌ ثابت ولا يفترق الحال في ذلك سواء
كانت^٥ آحاد تلك الممكنات ثابتة أو غير ثابتة، وقد عرفت أن كلّ ممكن ثابت فله علة
ثبات، فعلة وجوده وثباته من حيث هو مجموع وجملة هو الواجب الوجود لذاته لانتهاه
جميع العلل الثابتة إليه كما علمت.

١. مج ٢: - فأدّى ذلك إلى أنّه لا بدّ ... الحادث الواقع دفعة لا يبقى زماناً.

٢. آس ١: - الجسم.

٣. س: العناصر.

٤. س: ثباتها.

٥. آس ١: كان.

و لقائل أن يقول: لانسلم أن للممكنات جملةً و مجموعاً ثابتاً، بل المجموع الحاصل من بعضها في كل آن من الآتات غير المجموع الحاصل^١ من بعضها في الآن الذي قبله والآن الذي بعده، فإنه مع حدوث كل حادث يحدث مجموع لم يكن، فللسائل أن يدعي في هذه المجموعات ما كان ادعاه في كل واحد من الحوادث.

فنقول: إن كل مجموع منها^٢ معلول للمجموع الذي قبله و هلم جرأ من غير حاجة إلى الانتهاء إلى الواجب لذاته. فإن أبطل دعواه بما ذكر - من أن العلة التامة يجب أن تكون موجودة مع المعلول في الزمان فلا يكون المجموع السابق علة تامة لاحق، بل لابد من علة أخرى مقارنة^٣ وأن كل واحد من المجموعات آن وجوده غير آن عدمه فلا بد أن^٤ يثبت، و أن من الممكنات ما يعلم ثباته بالضرورة - لم يكن هذا الوجه مستقلاً بإبانة^٥ المطلوب، بل لابد وأن يستعان فيه بوجه آخر مما سبق، فقد علم من ذلك أن هذا الوجه متفرع على ما قبله.

قال: سؤال: الحادث^٦ إذا حصل وله علة ثبات فنسبته إليها ليست دائمة وإلا

لدامت و لكنّها حادثّة، فللنسبة علة حدوث و ثبات، ثم يعود الكلام إلى نسبة النسبة في نسبتها إلى علة الثبات و^٧ يتسلسل العلل الثابتة إلى غير النهاية.

جواب: فلولا وجود شيء ثباته على سبيل الحدوث متجدد الاتصال و هي الحركة الدائمة المقربة والمبعدة للعلل، للزم السؤال شديداً؛ فالحركة من حيث^٨ عدم ثبات آحادها توجب حدوث حوادث، و من حيث ثبات نوعها قد لاتنافي الحادث بل باستمرار مدة^٩ ثبتت^{١٠} نسبة الحادث إلى علته الموجدة و^{١١} المثبتة حتى يأتي عدد من نوعها يوجب قطع النسبة فينعدم الحادث؛ فأثبتت النسبة بثبات مدة و أوجبت الحدوث و البطلان لتجدد أعداد المدة. فانظر إلى حركة أوجبت النهار لطلوع^{١٢} الشمس مدة^{١٣} و بقائها فوق الأرض جملة تثبت

١. س: - الحاصل.	٢. آس ١: كل مجموعتها.	٣. ت: يفارقه.
٤. مج ٢: وأن.	٥. آس ١: بأنه.	٦. مج ١: الحادثة.
٧. مج ١: -و.	٨. آس ١: +هي.	٩. آس ١: هذه.
١٠. مج ١، ك: تثبت.	١١. آس ١: أو.	١٢. آس ١: كطلوع.
١٣. مج ٢: -و.		

بصنفها^١ مثلاً متجدداً أعدادها إلى أن قربت من الغروب فبطل^٢ النهار فضروري وجود حركة دائمة لا تنصدم، وقد علمت أنها الدورية وهي النفسانية^٣.

أقول: أمّا السؤال فظاهر؛ وأمّا الجواب فقوله: «فلولا وجود شيء ثباته على سبيل الحدوث»: يريد أن ماهية هذا الشيء هي^٤ الحدوث والتجدد - ولا مفهوم له وراء ذلك - فدوام هذه الماهية وثباتها هو دوام الحدوث وثباته.

و قوله: «وهي الحركة الدائمة»: يتبين بأنها لو لم تكن دائمة لجاز انقطاعها ولو فرض انقطاع هذه الحركة في حالة لاستحال بعدها حدوث حادث، فإنه إذا لم يحدث في حالة فلم يحدث بعدها فيفتقر إلى حادث؛ وذلك الحادث أيضاً يفتقر إلى مثله فلم يتصور الحدوث؛ ومهما فرضت حركة دائمة انقطع الاستفهام بلم، كما يقال: لم صارت هذه الحبة سنبله^٥ ولم تكن كذلك من قبل، مع كونها كانت مدفونة في الأرض أيضاً؟ فيقال مثلاً: لفرط برد الشتاء وعدم القرب من الاعتدال؛ فيقال: ولم زال ذلك البرد وحدث قرب الاعتدال؟ فيقال: لحدوث حرارة لهواء؛ فيقال^٦: لم حدث ذلك؟ فيقال: لارتفاع الشمس وقربها من وسط السماء؛ فيقال: ولم قربت منه؟ فيقال: لأنها متحركة طبعاً على الدوام فكلما وصلت إلى جزء مفروض من السماء فكونها متحركة بالطبع مع الوصول إليه علة للانفصال عنه و الوصول إلى غيره و يتمادى الأمر كذلك إلى غير نهاية - كما سيأتي شرح ذلك مفصلاً - فترجع الحوادث بعد تسلسل أسبابها الأرضية بالآخرة لا محالة إلى الحركة المستمرة لا يمكن أن يكون إلا كذلك.

و قوله: «المقربة والمبعدة للعلل»: هو كما يجعل الشمس مقابلة لجزء من الأرض فتؤثر^٧ فيه، ثم يزيلها عن مقابله فيزول ذلك التأثير؛ أو كما يحدث استعداداً فيما يقبل الآثار^٨ عن المبدأ المفارق، فإذا زال^٩ ذلك الاستعداد لم يقبل ذلك القابل عن المفارق أثراً. وقوله: «للزوم السؤال شديداً»: يريد أنه لولا وجود الحركة المذكورة لما كان إلى دفع هذا

١. آس ١، آس ٢: نصفها. ٢. مج ١: فيبطل.

٣. ت: - وقد علمت أنها الدورية وهي النفسانية.

٤. ت: وهي.

٥. س: - سنبله. ٦. ت: + و.

٧. ت: فتأثر.

٨. ت: الآثار. ٩. ت: زالت.

السؤال سبيل بل كان يلزم لزوماً شديداً، ويمكن أن يقرّر ما يلزم عن عدم هذه الحركة على وجوه آخر ثلاثة:

أحدها، أن تأثير الواجب الوجود في معلوله الأول يجب أن تكون تأثيراً أزلياً فيلزم أن يدوم بدوامه معلوله وبدوام معلوله معلول معلوله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة - كما مرّ - فلا ينتهي الأمر إلى الحوادث العنصرية ألبتة و^١ ذلك باطل.

و ثانيها، أن علة كلّ واحد من الحوادث العنصرية لا بدّ وأن تكون حادثة فتفتقر إلى علة أخرى كذلك و هلمّ جرّاً، فيلزم التسلسل في أمور مترتبة موجودة معاً إلى لا نهاية و ذلك محال كما عرفت.

و ثالثها، أن عدم المعلول لا ينفك عن عدم العلة - كما بيّن - فيلزم من عدم أيّ شيء كان عدم علته الموجودة معه، و من عدم علته عدم علة علته، فيلزم عدم واجب الوجود، و الواجب لذاته يجب^٢ أن يكون ممتنع العدم^٣، هذا خلف.

و بوجود الحركة المستمرة تندفع هذه الإشكالات كلّها، إذ بوجود المادة و الجسم المتحرك على الدوام تستعد المادة في كلّ وقت لحدوث حادث و عدمه على ما مرّ بيانه مختصراً و يأتي مفصلاً.

و قوله: «و الحركة من حيث عدم ثبات آحادها»: يجب أن تفهم من ذلك الآحاد المفروضة إذ الحركة متصلة لا جزء لها بالفعل بل الذي يقع بحسب الفرض كالحال في الجسم الواحد المتصل فيكون المعنى أن الحركة الدائمة علة حدوث الحادثات بأشخاص ما يفرض أجزاء لها و ما ذكره بعد ذلك إلى قوله: «و أوجبت الحدوث و البطلان لتجدد أعداد المدة»: قد أوضحه بمثال حدوث النهار لطلوع الشمس، فإنّه جعل حركتها فوق الأرض جملة كصنف من نوع الحركة الدورية، و حركتها في النصف الآخر من الفلك كنصف^٤ آخر منها، و جعل قطعها لكلّ درجة درجة مثلاً كالشخص تحت الصنف؛ فالصنف باق مع تجدد الأشخاص و تلك المدة الصنفية لبقائها فوق الأرض هي المديمة لنسبة ثبات النهار إلى علة

٣. س: يكون ممتنعاً.

٢. س: فيجب.

١. س: + كل.

٤. آس ١: نصف.

ثباتها ووجودها، وتلك المدة التي هي مدة الثبات بعينها يقربه من انعقاد سبب الزوال بما يفرض لها من الأجزاء الشخصية إذ هي المقرّبة إلى الغروب المُبطل للنهار. وإذا تأملت هذه الحال في الحركة الدائمة الغير المتصرمة^١ تحققت ضرورة وجودها في حدوث الحادثات واندفاع ما أورد من السؤال بها.

قوله: «وقد علمت أنها الدورية وهي نفسانية»: يشير إلى أن هذين المطلوبين علماً في العلم الطبيعي ولو لم تكن دورية لانعدمت^٢ كما بين في ذلك العلم وكونها نفسانية يتبين وجه الحاجة إليه فيما يأتي من البحث.

واعلم أنه ربّما عاود مورد السؤال فأورده^٣ على وجه آخر لا ينحل بوجود الحركة المذكورة، فنقول: إن المفارقات بالكلية كالعقول وبالجملة الأزليات، لها إلى عللها نسبة، و للنسبة^٤ ثبات بعلتها، وللثبات نسبة أخرى وهلمّ جراً. وحله أن النسبة اعتبارية فليس لكل نسبة نسبة مُحَوَّجة إلى علة خارجية كما أوضحه القسطاط السابق.

قال: واعلم أن المباشر للحركة لا يجوز أن يكون عقلاً محضاً أي مجرداً عن المادة بالكلية؛ إذ لا بدّ له من تخيل حدود جزئية؛ فإن الحركة من جّ إلى بّ غير الحركة من بّ إلى دّ، والرأي الكلّي لا تنبعث منه الإرادة الجزئية، إذ ليس تخصّصه لنفسه بجزئي أولى من غيره، والعقل رأيه الكلّي متساوي النسبة إلى النقط فلا يلزم تعيّن^٥ نقطة منه. ورعاية الأوضاع لا بدّ لها من قوة تخيلية في جسم فلا يمكن للمجرد عن المادة ذلك؛ بل المباشر للحركة نفس.

أقول: قد بين في العلم الطبيعي أن هذه الحركة الدورية إرادية؛ فلا يجوز أن يكون المباشر لها عقلاً محضاً أي مجرداً عن المادة بالكلية واحترز بقوله: «بالكلية» عن^٦ النفس الناطقة فإنّها وإن كانت مجردة من حيث ذاتها، وماهيّتها كونها ليس^٧ بجسم ولا حالة في الجسم، فليست مجردة بمعنى عدم الاستكمال بالجسم والتعلق به من جهة التدبير و

٣. مج ٢: ما أورده.

٢. س، آس ١: لانصرفت.

١. آس ١: المنصرمة.

٦. آس ١: من.

٥. مج ١: تعيّن.

٤. ت: نسب والنسبة.

٧. س: لكونها ليست.

التصرف. و تقرير البرهان على المطلوب أن كل مباشر للحركة الإرادية فلا بد له من تخيل حدود جزئية ولا شيء مما هو عقلٌ بمتخيل للحدود الجزئية؛ فلا شيء من المباشر للحركة الإرادية بعقل:

أما الصغرى، فبينها بقوله: «إن الحركة من ج إلى ب غير الحركة من ب إلى د»: وهذا ربما أورد عليه شك وهو أن المتحرك حركة دورية أوضاعه متشابهة ولا حدود جزئية له بالفعل، وما يفرض منتهى حركة جزئية فيه ليس أولى من غيره وليس حاله كحالنا فإن لنا خطوات تتعين بها حدود المسافة فيتعين بها التخيل.

و جوابه أن حدودها تتعين بمقابلة ما تحتها وبالمناسبات الكوكبية من التربيع والتسديس وما يجري مجراه، ولا يتم بيان هذه المقدمة إلا بما يأتي فيما بعد.^١
و^١ أما الكبرى، فبيانها أن العقل إما أن يتخيل الحدود الجزئية عند مباشرته للتحريك أو لا يتخيل:

[١] فإن لم يتخيل لم يصح مباشرته للتحريك لوجهين:

أحدهما، أنه إذا كان كل مباشر للحركة الإرادية لابد له^٢ من تخيلها لزم من صدقه بطريق عكس النقيض صدق أن كل ما لا يتخيل الحدود الجزئية فلا مباشر الحركة الإرادية؛ فإذا لم يكن العقل متخيلاً لتلك الحدود فلا يكون مباشراً للحركة المذكورة وهو المطلوب. وهذا وجه سهل ولم يذكره في الكتاب بل الذي ذكر فيه هو:

الوجه الثاني وهو أنه متى لم يتخيل العقل حدود الحركات الجزئية لم يتعين له إرادة جزئية للحركة من بعض تلك الحدود إلى بعض^٣، لأن التصور الكلّي لا يصدر عنه فعل جزئي، فإن نسبة كل كلي إلى جميع ما يندرج تحته من الجزئيات واحدة فليس تخصصه لنفسه بجزئي أولى من غيره، فإما أن يقع كلها أو لا يقع شيء منها وكل واحد من الأمرين محال. وهذا هو معنى ما ذكره بعد بيان صغرى القياس إلى قوله: «فلا يلزم تعيين نقطة منه» هذا إن لم يتخيل الحدود الجزئية.

[٢] وأما إن تخيلها وقد^١ بين في علم النفس من الطبيعي أنه يفتقر في تخيلها إلى قوة تخيلية تكون^٢ حالة في الجسم وكل ما هو كذا فليس بعقل، لعدم تجرده عن المادة بالكلية حينئذٍ، وهذا هو المراد بقوله: «ورعاية الأوضاع لا بد لها من قوة تخيلية في جسم فلا يمكن للمجرد عن المادة ذلك»، وهذا تنمة البرهان على أن مباشر الحركة ليس بعقل. ويمكن تقرير ما في الكتاب على صور كثيرة قياسية غير هذه وإنما ذكرت هذه على حسب ما خطر. واعلم أنه إذا كان العقل إنما يعنى به الذات المجردة عن المادة وعلاقتها وتديراتها وهو التجرد عنها بالكلية، كما فسره صاحب الكتاب في هذا الموضع لم يحتج - في كونه لا يصح أن يحرك مباشرة من نقطة إلى نقطة بإرادات جزئية - إلى إقامة برهان، فإنه متى حرك كذلك لم يكن عقلاً بالتفسير المذكور.

وقوله: «بل المباشر للحركة نفس»: فاعلم أنه لما تبين أن محرّك الحركة^٣ المستديرة لا بد وأن يكون مريداً وكل ذي إرادة فهو إما نفس أو عقل، فلما بين^٤ امتناع كونه عقلاً تعين أن يكون نفساً لا محالة.

قال: سؤال: الحركات معلولة للإرادات الجزئية، والإرادات الحادثة لا بد وأن تكون لها علل من نوع فوقها، فثبت^٥ طبقات من الأنواع علل و معلولات لا تنهاى معاً.

جواب: لولا أن النفس المحركة لهذه، لها إرادة كلية تستند إليها الإرادات الجزئية للزم هذا؛ إلا أن لها إرادة دائمة كلية بإزاء حركة دائمة توجب إرادات جزئية، فكل نقطة نفرض وصول المتحرك إليها من ضرورة^٦ الإرادة الكلية لمطلوب كلي ثابت، تتخصّص إرادة جزئية بالتحريك^٧ عنها إلى أخرى، فالوصول إلى كل نقطة مع الإرادة الكلية علة لها جزء ثابت وهو الإرادة الكلية، ومتجدّد وهو وصول النقطة للحركة منها إلى غيرها، وهذه الحركة علة الوصول^٨ إلى نقطة

٣. س: المحرك للحركة.

٦. مج ٢ (نسخه بدل): صورة.

٢. مج ٢: تكون.

٥. مج ١: فثبتت.

٨. مج ١: للوصول.

١. س، آس ١: فقد.

٤. ت: + الآن.

٧. مج ١: بالتحرك.

أخرى؛ فلا زالت الحركات علة الوصول إلى النقط، والوصول^١ مع الإرادة الكلية موجباً للإرادة الجزئية. ولا تحتاج الإرادة إلى نفس حركة احتاجت تلك الحركة إليها حتى يلزم الدور، بل إلى عدد آخر من نوعها فلا دور ممتنعاً^٢.

أقول: أما تقرير السؤال فهو أن هذه الحركات المتعينة بالحدود، قد أسندتموها إلى إرادات جزئية حادثة، وهذه الإرادات لأجل أنها حادثة لا بدّ وأن تكون عللها التامة أيضاً حادثة^٣ وإلا لكان حدوثها في وقت دون ما قبله، أو ما بعده^٤، ترجيحاً من غير مرجح؛ ولا بدّ وأن تكون عللها الحادثة موجودة معها في الزمان إذ العلة التامة يجب كونها كذلك - كما عرفت - ويكون الكلام في عللها كالكلام فيها فيستدعي طبقات من العلل والمعلولات لذوات متغيرة مرتبة غير متناهية مجتمعة وقد بين استحالته.

وقوله: «لا بدّ وأن يكون لها علل»: يريد بـ«العلل» ما هي حادثة أيضاً وإلا لم يتم التشكيك.

وقوله: «من نوع فوقها»: يشير به إلى أن هذه الإرادات الحادثة إنما فرضت للنفوس الفلكية؛ فعلى^٥ تلك الإرادات لا يجوز أن تكون لنفس أو جسم كذلك إلى لانهايه لما بين من وجوب تناهي الأجسام، فهي إذن لعقل ومرتبة العقل فوق مرتبة النفس الفلكية إذ هو أقرب إلى الباري - جلّ جلاله - في طبقات العلية والمعلولية كما ستعلم.

وأما تقرير الجواب، فكلامه فيه ظاهر إلا أن قوله: «فكل^٦ نقطة نفرض وصول المتحرك إليها من ضرورة^٧ الإرادة^٨ الكلية لمطلوب كلي ثابت»: هو إلى هاهنا موضوع قضيته. وقوله: «يتخصص إرادة جزئية بالتحريك عنها إلى أخرى»: هو محمولها وقد مثل ما ذكره جواباً لمن أراد الذهاب إلى الحج فإن إرادته الحج لا توجب حركة رجله بالتخطي إلى جهة معينة، ما لم يتجدّد له إرادة جزئية للتخطي إلى الموضع الذي تخطى إليه، ثم يحدث له بتلك الخطوة تصور لما وراء تلك الخطوة، و تنبعث منه إرادة جزئية للخطوة الثانية وإنما تنبعث

١. آس ١: - والوصول. ٢. مج ١: ممتنع.

٣. ت: - لا بدّ وأن يكون عللها التامة أيضاً حادثة.

٤. آس ١: فعل. ٥. ت: إن كل.

٦. س: وقت لا ما قبله ولا بعده.

٧. مج ٢ (نسخه بدل): صورة.

٨. س: إرادات.

من الإرادة الكلية التي يقتضي دوام الحركة إلى الوصول إلى مطلوبه فيكون الحادث حركةً و تصوراً، وإرادة الحركة حدث بالإرادة، والإرادة حدثت بالتصور الجزئي مع الإرادة الكلية، والتصور الجزئي حدث بالحركة. ويكون مثاله مثال من يمشي بسراج في ظلمة لا يظهر له السراج مثلاً إلا مقدار خطوة بين يديه فيتصور خطوة واحدة بضوء السراج، فينبعث له من التصور والإرادة الكلية المحركة إرادة جزئية لتلك الخطوة بعينها فتحصل الخطوة بعينها و هي موجبة للإرادة^١ التي هي موجبة التصور ثم تكون تلك الخطوة سبباً لتصور الخطوة الأخرى فيتصور، فيحدث من الخطوة تصور آخر و من التصور إرادة أخرى و من الإرادة خطوة أخرى و من الخطوة تصور آخر وهكذا على الدوام، ولا يمكن أن تكون حركة جزئية إلا كذلك؛ فهكذا يمكن أن تكون حركة السماء إلا أن حركة السماء غير منقطعة و حركة من أراد الذهاب إلى موضع معين ينقطع عند وصوله إليه.

و يجب أن تعلم أن كل ممكن حادثٍ فلا بد له من علة مركبة، إذ لو كانت كل علة القريبة و البعيدة بسيطةً لكانت بتقدير^٢ بساطتها إما قديمةً أو حادثةً؛
و الأول سبق بيان بطلانه.

و أمّا الثاني فيلزم منه الدور أو التسلسل؛ فإنّها لأجل حدوثها يفتقر إلى علة مقارنة حادثة لا محالة:

فإن كانت تلك العلة مركبة فهو المطلوب.

و إن كانت بسيطة، فالكلام في العلة الثانية كالكلام في الأولى و هلم جرّاً. و بهذا يكون لزوم الدور أو التسلسل ظاهراً. و فيما نحن فيه لولا تركّب العلة من الإرادة الكلية والوصول إلى كلّ نقطة، ما وجب^٣ تجدد الإرادات^٤ و الحركات الجزئية على الدوام، فإنّه ما كان يلزم من الحركة إلى نقطة وجود إرادة جزئية عن تلك النقطة إلى غيرها على تقدير عدم الإرادة الكلية.

واعلم أن النكتة التي تندفع بها هذا التشكيك وكلّما قيل في جوابه كالتفصيل لها، هي أن

٣. س: ما ويحسب.

٢. مج ٢: على تقدير.

١. ت: الإرادة.

٤. آس ١: الإرادة.

الحوادث بأسرها تستند إلى الحركة الدورية المستمرة ولا يفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة لكونها ليس لها ابتداء زمني، فهي دائمة باعتبارٍ وبه استغنت عن العلة الحادثة؛ وحادثة باعتبارٍ وبه كانت تستند الحادثات.

فإن سُئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع أننا حكمنا حكماً كلياً أن كل حادث فله علة حادثة.

قلنا: المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحادث من حيث هي معروضة له، والحركة ليس كذا بل هي حادثة لذاتها بمعنى أن ماهيتها هي الحدوث والتجدد. فإذا كان ذلك الحدوث والتجدد - بأيّ عبارة شئت أن تعبر عنه - دائماً^١ لم يكن مفقراً إلى أن تكون علة حادثة ونحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجد لها جازمة بوجود حدوث العلة إلا للمعلول المتجدد؛ أمّا المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير فلانجدها تحكم عليه بذلك إلا إذا عرض له تجددٌ وتغيرٌ زائدان عليه، كالحركة الحادثة بعد أن لم تكن؛ بخلاف المتصلة الدائمة. وحدث العلة الذي يفتقر إليه المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً وإلا لم يصح إسناد الحوادث إلى الحركة الدائمة، فالحاصل أن كل واحد من المتغيرات ينتهي إلى ماهية دائمة هي نفس التغير فلدوامها لم تكن علتها حادثة وكونها نفس التغير صحّ أن تكون علة للمتغيرات والماهية التي هي التغير هي الحركة، ولهذا^٢ عرّفها صاحب الكتاب بأنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها.

وهذا من المباحث^٣ اللطيفة النافعة جداً وبه تندفع إشكالات كثيرة وإفادة تصور هذا المعنى على هذا الحد من الإيضاح ما لم أجده في كلام من تقدّم.

قال: سؤال: الحركة إن كانت علة لحدوث شيء لا تكون قبل وجودها ولا مع وجودها؛ إذ لا بدّ وأن تحصل ثم تصير علة، وبعد الحصول لا بقاء للحركة زماناً فلا علية.

جواب: بعد وجودها بالذات ومع وجودها بالزمان، كما يتوهم من حركة

الشعاع مع حركة الشمس، أو حصوله شيئاً فشيئاً^١ لحركتها^٢ كما يحس حقيقة^٣ و^٤
إذ قد علمت من طريق آخر أن القبلات لا انصرام لها ولا أول لها^٥؛ فمن طريقين
ثبت دوام الحوادث سلسلة متعاقبة.

أقول: معنى السؤال أن الحركة لا يجوز أن تكون علة لحدوث شيء، إذ لو كانت علة
لذلك لكان كونها علة بالفعل إما قبل وجودها، أو مع وجودها، أو بعد وجودها، والأقسام
الثلاثة باطلة، فكونها علة لحدوث شيء بالفعل باطل، وقلتم إنها علة لحدوث كل الحوادث
وهذا متناقض:

[١] أمّا أنها لا يجوز أن تكون علة قبل وجودها، فلأن الشيء إذا لم يكن حاصلًا في نفسه
لا يكون مؤثرًا في حصول غيره، فحصوله في نفسه متقدّم على حصوله لغيره؛ و [٢] بهذا
يتبين أنه لا يجوز أن تكون علة مع وجودها وهذا هو المراد بقوله: «لا تكون قبل وجودها و
لا مع وجودها إذ لا بدّ وأن تحصل ثم تصير علة».

[٣] وأمّا عدم جواز عليّتها بعد وجودها، فلأن الحركة لا بقاء لها بعد حصولها إذ هي
هيئة يمتنع ثباتها لذاتها فلا تثبت زماناً البتة وإذا كانت بعد الحصول غير حاصلة، وكلّ ما
ليس بحاصل فهو ليس بعلة للحصول؛ فالحركة بعد حصولها لا تكون علة لتحصيل شيء و
إليه أشار بقوله: «و بعد الحصول لا بقاء للحركة زماناً فلا عليّة». هذا تمام التشكيك على
عليّة الحركة للحدوث.

و^٦ أمّا الجواب عنه، فهو أن هذا القبل والمع والبعث، إمّا أن يراد بها^٧ ها هنا كونها بالذات،
أو كونها بالزمان، أو كونها بمعنى آخر:

[١] لكن لا وجه للمعنى الآخر، لأن عدم توجيه الشك^٨ عليه ظاهر.

فهي إمّا بالذات، أو بالزمان:

[٢] فإن أريد أنها بالذات، فالحق هو القسم الثالث وهي أنها تكون علة بعد وجودها و

٣. مع ١: حقيقته.

٦. آس ١: -و.

٢. آس ٢: كحركتها.

٥. ت. ك: منها.

٨. آس ١: -الشك.

١. مع ١: وشيئاً.

٤. مع ٢: -و.

٧. س: -بها.

لا يلزم من ذلك أن يكون المعدوم علة للموجود لوجوب مقارنة وجود العلة لوجود المعلول في الزمان.

[٣] وإن أريد أنها بالزمان، فالحق هو القسم الثاني وهو أنها علة مع وجودها ولا ينافي ذلك تقدم حصول الشيء في نفسه على تحصيله لغيره، لأن ذلك التقدم إنما^١ يلزم أن يكون تقدماً ذاتياً لا تقدماً زمانياً؛ وبهذا يظهر معنى قوله: «بعد وجودها بالذات و مع وجودها بالزمان».

ثم أورد لذلك مثلاً وهو قوله: «كما يتوهم من حركة الشعاع مع حركة الشمس أو حصوله شيئاً فشيئاً لحركتها، كما يحس حقيقة»: فإن حركة الشمس علة لحركة شعاعها أو حصوله على الوجه المذكور وهي مقارنة لما هو معلولها بالزمان و متقدمة عليه بالذات. وإنما كانت حركة الشعاع متوهمّة وكان حصوله بحركة الشمس شيئاً فشيئاً حقيقة، لأن الشعاع عرض والعرض فقد^٢ بُيّن أنه لا يجوز عليه أن يستقل بالحركة ولا ينتقل من محل إلى آخر، فتعيّن أنه إنما يحصل من المضيء في المقابل، فإذا انتقل ذلك المضيء توهم انتقال شعاعه، والحق أنه لا ينتقل بل يحدث في المقابل، ثم يعدم ويحدث غيره فيما يجاور ذلك المقابل بسبب انتقال المضيء عن مقابلة ذلك إلى مقابلة هذا، وكذلك الحال في كلّ مقابل مادام المضيء متحركاً، فهذا هو الحق في نفس الأمر.

واعلم أن هاهنا دقيقة يجب أن لا تغفل عنها وهي أن كلّ شعاع من هذه الأشعة يجب أن يلبث زماناً، إذ لو لم يلبث للزم تتالي الآتات وغيره من المحالات.

ولا يغلظك بتعيّنه للمُنير، فإن مقابلة المنير مُعدّة والواهب غيرها.

و يرجع في تحقيق ذلك إلى أصول متفرقة في هذا الشرح.

وقوله: «فمن طريقين ثبت^٣ دوام الحوادث سلسلة متعاقبة»: يشير بأحد الطريقين إلى

ما ذكره في هذا التلويح، وبالطريق الآخر إلى ما ذكره في العلم الطبيعي من أن الزمان لا بداية له ولا نهاية^٤؛ وقد عرفت تقريره من هناك.

٣. آس ١: - ثبت.

٢. مج ٢: - فقد.

١. آس ١: - إنما.

٤. س: + له.

قال:

فصل - [في أن كلّ حادث يسبقه إمكان وجود و موضوع]

قيل: إنّ كلّ حادث قبل حدوثه ممكن؛ وليس إمكانه نفسَ العدم فقد يكون العدم مع امتناع الوجود؛ وليس قدرة القادر عليه، إذ^١ يقال هو غير مقدور لأنّه غير ممكن قولاً صحيحاً؛ ولو كان المعنى واحداً لكان تعليل الشيء بنفسه. وإذا كان متحققاً إمكان الحادث قبله وليس أمراً يقوم بنفسه، إذ لو كان كذا لما وُصف به غيره وما أضيف إليه؛ فلا بدّ له من موضوع؛ فكلّ حادث يتقدّمه مادة وإمكان.

أقول: المقصود من هذا الفصل بيان أن كلّ حادث يسبقه إمكان وجود و موضوع لذلك الإمكان؛ وبرهانه، أن كلّ حادث فهو قبل حدوثه إمّا واجب الوجود، أو ممتنع الوجود، أو ممكن الوجود:

و الأولان باطلان، إذ الواجب لذاته لا يكون معدوماً في حال من الأحوال فلا يسبق وجوده عدمٌ، فلا يكون حادثاً.

و الممتنع لذاته، لا يوجد أبداً فلا يحدث أيضاً.

فتعيّن أنّه قبل وجوده ممكن، وإذا كان كذا فإمكانه إمّا ذاته، أو أمر مغاير لذاته:

لا سبيل إلى أن يكون نفس ذاته لوجوه ثلاثة:

أحدها، أن إمكانه مشارك لإمكان غيره لوقوعه عليهما بمعنى واحد فيكون واقعاً على ما يخالف هويته و حقيقته بنفس المعنى الذي به وقع عليه وذلك يدلّ على مغايرته له.

و ثانيها، أنّه يُعقّل الشيء ثم يعقل بعده أنّه ممكن، و الشيء لا يعقل بعد تعقّل نفسه فماهيته وإمكانه متغايران.

و ثالثها، أن إمكان الحادث حاصل قبل وجوده و ماهيته ليست بحاصلة قبل وجودها، فماهيته غير إمكانه؛ ولأجل أن كون الحادث ليس بواجب و لا ممتنع قبل حدوثه و كون إمكانه ليس نفس ذاته من الأمور التي لا يتعدّر^٢ على أرباب الأذهان الثاقبة^٣ بعد وقوفهم على ما سلف العلم بها و الجزم بصحتها، لم يتعرض صاحب الكتاب لذكرها في هذا البرهان.

وإذا ثبت مغايرة إمكانه لذاته^١، فهذا الإمكان إمّا نفس عدم الحادث، أو غيره لكنه ليس نفس عدمه، بدليل أنّ عدم الشيء قد يكون مع امتناع وجوده، وإمكانه لا يجوز أن يكون مع امتناع وجوده، فينتج من الشكل الثاني أنّ إمكانه ليس هو عدمه^٢. وفي الكتاب ذكر إحدى المقدمتين وهي قوله: «فقد يكون العدم مع امتناع الوجود» ولم يذكر الأخرى اتكالا على فهمها من القرينة؛ فتعيّن أنّ إمكانه السابق غير ذاته وغير عدمه فلا يخلو حينئذ إمّا أن يكون نفس قدرة القادر على ذلك الحادث، أو غيرها. ومحال أن تكون نفسها لأنّ مقدوريتها عليه تُعلّل بإمكانه في نفسه، فإنّ^٣ ما ليس بممكن فليس بمقدور فلا بدّ وأن يمكن أولاً حتى يقدر عليه. ولو كان إمكانه نفس مقدوريته لكان قد علّل الشيء بنفسه ولكان قولنا: «إنّ كذا ليس بمقدور لأنّه ليس بممكن» في قوة قولنا: «إنّه ليس بمقدور وإنّه ليس بممكن لأنّه ليس بممكن» ومن المعلوم أنّ القول الأوّل صحيح، وأنّ ما بعده هذرٌ وإلى هذا أشار بقوله: «إذ يقال هو غير مقدور لأنّه غير ممكن قولاً صحيحاً ولو كان المعنى واحداً لكان تعليل الشيء بنفسه»: فقد تحقّق للحادث إمكان قبله وليس للإمكان طبيعة تقوم بذاتها لوجهين:

أولهما، هو قوله: «إذ لو كان كذا لما وصف به غيره»: ومعناه أنّ ما قام بنفسه فهو مستغنٍ عن المحل فلا يحلّ أبداً فيه، وما لا يحلّ في الشيء فلا يكون وصفاً له.

و الوجه الآخر، هو قوله: «و ما أضيف إليه»: يريد أنّ القائم بنفسه ليس إضافته^٤ إلى بعض الأشياء بكونه وصفاً له أولى من غيره؛ فيكون اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد دون بعضٍ ترجيحاً من غير مرجّح، فإمّا أن يضاف إلى الكلّ^٥ وهو محال، أو لا إلى هذا الحادث، ولا إلى ما سواه، وهو ما أراد.

وإذا كان إمكان الحادث متحقّقاً غير قائم بنفسه، فلا بدّ له من موضوع يقوم فيه وهو المطلوب.

و اعلم أنّه لا يجوز أن يكون ما فيها إمكان الحادث أمراً لا يتعلق بالحادث بوجه من

١. ت: بذاته.

٢. س: - بدليل أنّ عدم الشيء قد يكون ... وجوده، فينتج من الشكل الثاني أنّ إمكانه ليس هو عدمه.

٣. مج ٢: فإذن. ٤. آس ١، س، مج ٢: انضيافه. ٥. آس ١: كل واحد.

الوجوه، وإلا لم يكن كون ذلك الإمكان إمكاناً للحادث أولى من كونه إمكاناً لشيء آخر. وإذ قد تقرّر أن كلّ حادث يسبقه مادة وإمكان^١ وله قوة وجود في هيولى، فهو كما سبق إمّا في مادة كالأعراض، أو عن^٢ مادة كالأجسام المتنوعة التي هي مركبة من مادة و صورة، أو مع المادة كالنفس الناطقة على تقدير حدوثها وعلى رأي من يرى ذلك وقد عرفت ما فيه من البحث.

فالأعراض الحادثة يفتقر إلى المادة من جهة تقوّمها بها، ومن جهة^٣ أن فاعلها إذا كان ممّا لا يتغير فلا بد من تغير القابل ليرجح وجوده في وقت مخصوص؛ وما هو مع المادة فلا تفتقر إليها إلا من الوجه الأخير^٤ فقط.

قال: تفصيل: قول المعلم إن كلّ حادث يسبقه قوة وجود و موضوع، لا يعنى به^٥ الإمكان الحقيقي؛ لما سبق في القسطاس؛ إذ الإمكان إن كان حادثاً عاد الكلام إليه، وهكذا إن كان دائم الوجود؛ إذ لا بدّ له^٦ من أن يمكن على ما سبق، ويسبقه إمكانه إذ لا يجب بالغير ما لا يمكن^٧ أولاً؛ وينجز الكلام إلى سلسلة موجودة أجزاؤها معاً ممتعة؛ بل الإمكان اعتبار ذهني.

أقول: غرضه من هذا الكلام بيان أن المعلم الأول أرسطاطاليس حيث حكم أن كلّ حادث يسبقه قوة وجود و موضوع، لم يرد بهذه القوة الإمكان الحقيقي و هو الإمكان الخاص الذي هو قسيم «الواجب» و «الممتنع». ويدلّ على أنه ما أراد ذلك أن الإمكان بهذا المعنى هو من الأمور الاعتبارية، كما بيّن في القسطاس السابق. وإذا كان كذا فلا يحتاج إلى موضوع يقوم فيه. و^٨ إنما كان يحتاج إلى ذلك لو كان موجوداً في الأعيان. وإلى بيان كون الإمكان المذكور اعتبارياً أشار بقوله: «لما سبق في القسطاس». وأمّا ما ذكره بعد ذلك فهو معارضة لما احتجّ به على وجوب سبق المادة و الإمكان على الحادث و يتبيّن به أيضاً أن الإمكان الحقيقي اعتباري:

٣. س: - جهة.

٦. مج ١: - له.

٢. آس ١: - غير.

٥. آس ١: - به.

٨. ت: - و.

١. آس ١: - و.

٤. س: - الآخر.

٧. آس ١: - لم يمكن.

ووجه تقريره أن الإمكان الذي ادّعيتم سبقه على الحادث إما أن يكون حادثاً، أو قديماً؛ فإن كان حادثاً فله إمكان سابق و موضوع، لأنّ الدليل^١ على ذلك^٢ هو الحدوث، وقد وُجد في جميع الحوادث - كانت هي نفس الإمكان أو غيره - وإذا كان كذا فموضوع ذلك الإمكان إما موضوع الحادث الذي هذا الإمكان إمكانه، أو موضوع آخر:

لا جائز أن يكون آخر؛ لأنّ حامل إمكان الحادث هو بعينه حامل ذلك الحادث إذا كان ذلك الحادث مفتقراً إلى حامل؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كان لذلك الموضوع تعلق^٣ بالحادث، فلا أولوية في كون ذلك الإمكان إمكاناً له كما سبق؛ فالموضوع الذي هو حامل إمكان الإمكان هو حامل الإمكان^٤ و حينئذ يعود الكلام إلى الإمكان الثاني في أنّه إما حادث أو قديم، و القديم سنتكلّم عليه، و الحادث يسبقه في موضوعه إمكان آخر كذلك و هلمّ جرّاً و ذلك محال؛ لأنّ هذه الإمكانيات لا بدّ و أن يمتاز بعضها عن البعض.

[١] و ليس الامتياز بنفس الطبيعة الإمكانية، لأنّها لا تختلف.

[٢] و لا بالموضوع، لأنّه واحد.

[٣] و لا بالزمان لأنّه متصل^٥.

و لا يخلو جزء من الأجزاء المفروضة فيه من حصول إمكان فلا يحصل بين إمكانين منها فصل من الزمان، فيكون حكم حصول الإمكانيات فيه على هذا التقدير حكم حصول إمكان واحد فيه مستمرّ في جميع أجزائه المفروضة من غير فرق، و لا لاختلاف ما هي إمكانياته: أمّا أولاً، فلأنّها إمكانيات متشاركة في الطبيعة و الكلام في اختلافها كالكلام^٦ في اختلاف هذه^٧.

و أمّا ثانياً، فلأنّها معدومة حال وجود إمكانياتها السابقة عليها، و ما لا ذات له لا يميّز شيئاً عن شيء.

و لا يكفي أن يقال إنّنا إذا عقلنا تلك الأمور الغير المتناهية تقع إضافة إمكانياتها إليها، لأنّ

١. س، مج ٢: الدالّ.

٢. ت، آس ١: + كان.

٣. ت: تعلقاً.

٤. س: - هو حامل الإمكان.

٥. مج ٢: منتقل.

٦. آس ٢: - في اختلافها كالكلام.

٧. مج ٢: كالكلام في غيره.

تعقل الامتياز في الأعيان تابع لنفس ذلك الامتياز وليس كلامنا^١ إلا في الامتياز العيني. و أيضاً، فإنه لا يمكننا تحصيل أمور غير متناهية العدد بالفعل في الذهن متمايزة مفصلة^٢ ليقع إليها إضافة الإمكانيات. وإخطارنا لها بالبال غير متناهية على سبيل الإجمال مطلقاً^٣ لا يمتاز به الأعداد الغير المتناهية بالفعل فإن نسبة هذا الإجمال إلى الكل سواء. وبالجملة، فإن الإمكانيات لا تمتاز إلا باختلاف ما هي إمكانيات له، فإذا تعدد^٤ هاهنا امتيازها من هذا الوجه فقد امتنع امتيازها، فامتنع تعددها، فبطل حصولها في موضوع واحد، سواء كان ذلك الحصول معاً أو على التعاقب كما بينت؛ فهذا يبطل أن الإمكان السابق على الحادث حادث.

و صاحب الكتاب لم يزد في إبطاله على قوله: «إذ الإمكان إن كان حادثاً عاد الكلام إليه» وهذا فيما يظهر لي ليس بشيء^٥، لأن الخصم جاز أن يلتزم أن قبل كل إمكان إمكان آخر^٦ لا إلى أول؛ فلا يضر^٧ عود الكلام إلا^٨ أن يرجع فيه إلى ما بينته. ولهذا^٩ تكلفتُ تقرير إبطال هذا القسم على هذا الوجه ولم أقتنع بما أبطله به في الكتاب.

وأما إن كان إمكان الحادث السابق عليه قديماً، فلا بدّ لذلك الإمكان من إمكان آخر كما سبق تقريره في القسطاس. ولا بدّ وأن يكون إمكانه سابقاً عليه لأنك علمت أن كل ما حصل وهو ممكن في ذاته، فإن وجوبه بغيره وكونه ممكناً في ذاته قبل وجوبه بغيره؛ و^{١٠} دليل ذلك هو قوله: «إذ لا يجب بالغير ما لا يمكن أولاً»، إذا كان لذلك^{١١} الإمكان القديم إمكان آخر قديم، انجرّ الكلام إلى إمكانيات غير متناهية، لها ترتيب وهي موجودة معاً وذلك محال؛ وهو المراد من قوله: «وينجرّ الكلام إلى سلسلة موجودة أجزاؤها معاً ممتنعة». وإذا كان سبق الإمكان^{١٢} على الحادث يلزمه أحد الأمرين^{١٣}: إمّا حدوث ذلك الإمكان أو قدمه، وكان كلّ واحد منهما باطلاً، فمسبوقية الحادث بالإمكان باطلة، فكان هذا الدليل معارضاً لدليل إثبات تلك المسبوقية.

- | | | |
|-------------------|------------------|-----------------------|
| ١. آس ١ - كلامنا. | ٢. آس ١ - مفصلة. | ٣. س: + و. |
| ٤. آس ١: تعذر. | ٥. ت: + و. | ٦. ت: إمكاناً. |
| ٧. س: ولا يضر. | ٨. س: إلى. | ٩. س: فلهذا. |
| ١٠. س: - و. | ١١. ت: كذلك. | ١٢. س: يسبق بالإمكان. |
| ١٣. ت: أمرين. | | |

و لا طريق إلى دفع المعارضة بين الدليلين إلا بأن يكون الإمكان الحقيقي من الأمور الاعتبارية التي لا توجد إلا في الأذهان فقط.

ولما كان تعارض الأدلة محالاً لكون الحق لا يكون في القضية و نقيضها، و كان دفعه لا يتم مع القول بأن الإمكان الذي هو قسيم الوجوب و الامتناع من الموجودات العينية مع أنه قد سبق أنه ليس بعدم صرف، لاجرم تعيّن كونه اعتبارياً ذهنياً.

و إذا تقرّر هذا، فقولته: «بل الإمكان اعتباري ذهني»، إشارة إلى دفع هذا التعارض و تقرير كون الإمكان المذكور اعتبارياً بوجه آخر غير الذي سلف ذكره في القسطاس السابق.

قال: سؤال: هو ممكن في الأعيان.

جواب: أي هو محكوم عليه ذهنياً أنه ممكن في الأذهان، أو^١ محكوم عليه ذهنياً أنه ممكن في الأعيان؛ و الحكم الذهني على الشيء قد يكون على أنه في الذهن، و على أنه في العين، و مطلقاً؛ و من المحمول ذهني فحسب؛ و منه ذهني يطابق العيني؛ و الإمكان و نحوه من قبيل الأول. ثم الإمكان ينضاف بالضرورة و لا إضافة^٢ إلى المعدوم.

أقول: إيراد السؤال إنما هو على حكمه بـ«أن الإمكان المقابل للوجوب و الامتناع ذهني و ليس بعيني»؛ و تقريره أنا حكمنا على الموجودات الممكنة أنها ممكنة في الأعيان و نحن نجد تفرقة بين هذا الحكم و بين حكمنا بأنها ممكنة في الأذهان؛ و ليس ذلك إلا لأن الممكن العيني إمكانه في الأعيان لا في الأذهان فحسب، إذ لو لم يكن الأمر^٣ كذا لما كان بين الحكمين فرق. ثم إن لم يكن ممكناً في الأعيان لكان في الأعيان إما واجباً، أو ممتنعاً؛ فالمحكوم عليه بأنه ممكن ضروري وجوداً أو عدم^٤.

و أجاب عنه: بأنه لا يلزم من صحة حكمنا عليه أنه ممكن في الأعيان، أن يكون إمكانه واقعاً في الأعيان بل هو محكوم عليه من قبل الذهن أنه في الأعيان^٥ ممكن، و محكوم عليه

٢. آس ٢: الإمكان مضاف بالضرورة و الإضافة.

١. آس ٢: و.

٥. آس ١: الأذهان.

٤. س: وجوداً و عدماً.

٣. س: - الأمر.

أيضاً في الذهن أنه ممكن، فالإمكان صفة ذهنية يضيفها الذهن تارةً إلى ما في الذهن، وتارةً إلى ما في العين، وتارةً يحكم حكماً مطلقاً متساوي النسبة إلى الذهن والعين. وهذا كما أن الامتناع ليس له صورة في الأعيان ومع هذا يصح قولنا إن كذا ممتنع الوجود في الأعيان؛ وليس إذا لم يكن الامتناع حاصلًا في الأعيان يلزم أن يكون الممتنع واجباً أو ممكناً فيها؛ فالصفات على قسمين:

صفات لها وجود في الذهن والعين كالحركة والسواد.

و صفات لا وجود لها إلا في الذهن، و وجودها العيني نفس وجودها الذهني كـ«النوعية» المحمولة على الإنسانية، و«الجزئية» المحمولة على زيد، فإن هذه ليس لها صورة في الأعيان قائمة بزيد والإنسان، وكذا الشيئية وما يجري مجراها من المعقولات الثواني. ولا يقدح في عدم كونها عينية صحة قولنا «زيد جزئي في الأعيان» أو «شيء في الأعيان». و مطابقة ما في الذهن لما في الخارج إنما يلزم فيما له ذات عينية. أما الاعتباريات^١، فلا هوية عينية لها. والإمكان ومقابله أعني الوجوب والامتناع مشتركة في امتناع وقوع هوياتها عيناً بل الثلاثة اعتبارية. فلا يلزم من لا كون الإمكان في الأعيان بأن^٢ يكون الشيء الممكن واجباً أو ممتنعاً. فهذا هو تقرير الجواب إلى قوله: «والإمكان ونحوه من قبيل الأول».

و أمّا قوله: «ثم الإمكان مضاف بالضرورة ولا إضافة إلى المعدوم»: يريد أن الإمكان لا بدّ وأن يكون إمكاناً لشيء إذ لا تتعلقه إلا كذا فهو بالضرورة مضاف إلى الشيء الذي هو إمكانه؛ وذلك الشيء قد يكون معدوماً كما يقال «يمكن في غد وقوع المطر» بل كلّ حادث فإن إمكانه السابق عليه يضاف إليه حال كون ذلك الحادث معدوماً. ولو كان الإمكان من الموجودات العينية لما أمكن إضافته إلا إلى أمر موجود فإن الموجود لا يصحّ إضافته إلى المعدوم. و يلزم من ذلك بطريق عكس النقيض أن «كلّ ما^٣ صحّت إضافته إلى المعدوم فليس بموجود فالإمكان ليس بموجود».

قال: سؤال: أي إنّه إذا عقل ينضاف الإمكان إليه.

جواب: ما عُقل من الصورة نفسها لا يقع، وما يقع فهو غيرها.

ثم إن^١ كان الإمكان لكل واحد واحد من جزئي نوع، فكيف امتازت في العدم حتى يمتاز إمكان كل واحد. وأي عدد يفرض إمكانه موجوداً^٢ يبقى على الإمكان المعقول وراءه.

أقول: لما منع إضافة «الموجود» إلى «المعدوم»، أورد عليه هذا السؤال وهو أن الإضافة المذكورة جائزة. ووجه جوازها أن الإمكان السابق على الحادث، ينضاف إلى ما يعقل من ذلك الحادث بمعنى أنا إذا تصوّرناه وجدنا في الموضوع إمكاناً مضافاً إلى ذلك المتصور في الذهن.

وأما تقرير جوابه فمن وجهين:

الأول، أن الإضافة حينئذ^٣ إما أن تكون إلى نفس ما في الذهن، أو إلى أمر يطابقه ما في الذهن:

[١] فإن كان إليه نفسه فهو محال؛ لأن ما في أذهاننا بعينه لا يقع خارج الذهن^٤؛ فإن العرض يمتنع انتقاله - كما عرفت - فلو أضيف إليه الإمكان لكان الممكن الوجود في الأعيان ممتنع الوجود في الأعيان، هذا خلف. وإلى هذا أشار بقوله: «ما عقل من الصورة نفسها لا يقع»: يريد أنه لا يقع في الخارج لاستحالة نقله من الذهن إلى الخارج فيمتنع وجوده عيناً فلا يكون ممكناً.

[٢] وإن كان إضافة الإمكان إلى أمر يطابقه ما في الذهن، فليست الإضافة إلى الصورة الذهنية من الحادث، والتقدير أنها إضافة إليها، وهو خلف أيضاً. وهذا هو معنى قوله: «وما يقع فهو غيرها»: أي ما يقع في الأعيان وهو الحادث الذي يطابقه الصورة الذهنية إن كانت إضافة الإمكان إليه، فهو غير الصورة التي حكم السائل أن الإمكان مضاف إليها فلم يصدق ما ادّعاه في سؤاله؛ ومع هذا، فإن ما يطابق ما في الذهن معدوم فتكون إضافته إلى المعدوم وهو ما هرب منه.

الوجه الثاني، أننا أثبتنا أن كلَّ حادث يسبقه إمكان؛ ومعنى هذه القضية - على ما عرفت في المنطق^١ - هو أن كلَّ واحد واحد ممّا يصدق عليه أنه حادث مع باقي الشرائط التي عرفتها هناك، يصدق عليه أنه يسبقه إمكان، فالإمكان السابق هو إمكان لكلِّ واحد من جزئيات الأنواع الحادثة، وجزئيات الأنواع غير ممتازة في العدم، حتى يمتاز إمكان^٢ كلِّ واحد منها عن إمكان الآخر، فإن امتياز إمكانها تبعٌ لامتيازها في أنفسها. وقد علمت أن جزئيات الكلّي لا نهاية لها فأيّ عدد منها فرضت إمكانه موجوداً في الموضوع فما وراء ذلك المفروض من الجزئيات المعقولة الغير المتناهية يبقى على الإمكان أيضاً، إذ لو لم يكن لبعضها إمكان في ذلك الموضوع لكان من الحوادث ما لا يسبقه إمكانٌ وليس الأمر كذا كما بين. وبهذا يظهر معنى قوله: «وأيّ عدد يفرض إمكانه موجوداً يبقى على الإمكان المعقول وراءه»: وتقديره: وأيّ عدد متناهٍ من جزئيات ذلك النوع يفرض إمكانه موجوداً في المادة، فإن وراء ذلك العدد عدداً^٣ منها معقولاً غير متناهٍ يبقى إمكانه أيضاً حاصلًا في المادة وهو المفهوم من كونه يبقى على الإمكان.

ويفتقر هذا إلى تنمة تقرير، لم يذكره في التلويحات وهو أن هذا^٤ يلزم منه وجود إمكانات غير متناهية مجتمعة في موضوع واحد وهذه الإمكانات سواء كانت مترتبة أو متكافئة فاجتماعها غير متناهية في المادة الواحدة - على تقدير أنها أمور موجودة في الأعيان - محال: أمّا إن كانت مترتبة فلما مرّ. وأمّا إن كانت متكافئة، فإذا قطعنا المادة الحاملة لها بنصفين، فإمّا أن يكون ما^٥ يحمله كلُّ واحد من النصفين منها بعد القطع متناهياً، أو غير متناهٍ، وغير المتناهي إمّا عين ما كان قبل القطع، أو غيره: وذلك الغير إمّا حادث، أو غير حادث، فالأقسام أربعة وكلّها باطلة:

أمّا القسم الأول، وهو أن يكون ما في كلِّ واحد من نصفي المادة بعد قطعها متناهياً، فلأنّ هذا يقتضي أن يكون ما في المجموع متناهياً أيضاً لأنّ إضافة المتناهي إلى المتناهي لا يحصل منه إلّا متناهٍ، فتتناهى الإمكانات في المادة الواحدة وفرضت غير متناهية فيها،

٣. آس ١: عدد.

٢. س. آس ١: إمكان.

١. ت، آس ١: + و.

٥. س: - ما.

٤. آس ١: - هذا.

هذا خلف. فإن لم يكن المتناهي إلا ما في أحد النصفين فقط فبطلانه يتبين من أثناء ما يأتي. وأما القسم الثاني، وهو أن يكون ما في كل واحد من نصفها غير متناه وهو عين ما كان قبل القطع في كلها، فلأن ذلك يلزم منه انتقال الأعراض من الكل إلى البعض وقد برهن على بطلانه؛ وحلول الحال الواحد في الحالة الواحدة في أكثر من محل واحد وهو معلوم البطلان بالبديهة. فإن كان النصف الواحد كذا دون الآخر فبطلانه يلزم^١ انتقال الأعراض دون الذي بعده^٢.

وأما القسم الثالث، وهو أن يكون ما في كل واحد من النصفين^٣ إمكانات غير متناهية هي مغايرة لما كان في كلها قبل القطع وهي مع ذلك حادثة، فلأن الإمكانات أيضاً من الحوادث فيسبقها إمكانات أخرى ثم يعود الكلام إليها؛ فإن كانت حادثة يحتاج أيضاً إلى إمكانات كذلك، فلا يحصل الفاعل^٤ طبقة منها إلا وقد حصل قبله^٥ في حالة القطع طبقات غير متناهية؛ والمتوقف في حالة واحدة على ما لا يتناهي مترتباً بتقدم وتأخر^٦ مستحيل وقوعه. ثم هذه الأشياء التي هذه الإمكانات الحادثة إمكاناتها، قبل حدوث^٧ هذه الإمكانات كانت^٨ ممتنعة، فإن ما ليس له إمكان في الأعيان يجب أن يكون ممتنعاً على ما يلزم من مذهب القائلين بأن الإمكان له وجود عيني.

وأما القسم الرابع، وهو أن يكون الأمر كذلك إلا^٩ في أنها غير حادثة بل يكون ما في النصف بعضاً من الذي في الكل فلأن الجسم يقبل القسمة إلى غير النهاية فعند كل قطع يجب^{١٠} ما وجب في القطع السابق عليه، فقبل القطع يجب أن يكون الإمكانات متمايزة المحال لأنها بحسب هذا الفرض غير حادثة فلا بد بعد القطع من بقاء عدد منها في جزء من الجسم وعدد آخر في جزء آخر منه^{١١}؛ لأنها لا ينتقل وقد فرضت غير حادثه؛ فإذا كانت متمايزة المحال وهي غير متناهية العدد بالفعل، ففي^{١٢} الجسم محال غير متناهية متمايزة

١. س: - النصف الواحد كذا دون الآخر فبطلانه يلزم.

٢. س: + النصف الواحد كذا دون الآخر فبطلانه يلزم.

٣. ت: + من.

٤. س: + على.

٥. س: يتقدم ويتأخر يستحيل.

٦. س: - كانت.

٧. س: - كانت.

٨. س: - كانت.

٩. س: وفي.

١٠. مع ٢: كل ما.

١١. س: منها.

بالفعل بأعراضها التي هي الإمكانيات؛ فيلزم إمّا أجزاء لا تتجزّى وقد برهن على إبطالها، أو يكون المحالّ التي في الجسم المتميزة بالإمكانات الحاصلة فيها لكلّ واحد منها مقدار ففي المقدار المتناهي مقادير غير متناهية محصورة بين نهايتيه مع أنّ الكلام يعود إلى كلّ واحد من تلك المقادير بحسب إمكان قسمته وجميع هذا محال. فبهذا يتمّ هذا الوجه المذكور في الكتاب وهو ممّا أستفيد أكثره من المصنّف لاسيّما من كتاب المشارع والمطارحات^١.

قال: سؤال: هو إمكان النوع.

جواب: النوع الكلّي متمتع الوقوع؛ وأيضاً يلزم أن يكون الشخصي^٢ نفسه

غير ممكن قبل الوقوع.

أقول: لمّا أبطل أن يكون الإمكان في الهيولى لآحاد الجزئيات الحادثة للأنواع^٣ سأل هاهنا سؤالاً^٤: لم لا يجوز أن يكون ذلك الإمكان لنوع تلك الجزئيات لا لآحادها والنوع من حيث هو نوع شيء واحد فلا يلزم اجتماع إمكانات غير متناهية في الهيولى ولا عدم امتياز الإمكانيات فيها لعدم امتياز آحاد جزئيات النوع في العدم، ولا إضافة الموجود إلى المعدوم الصرف.

و أجاب عن ذلك من وجهين:

أحدهما، أنّ النوع كلّّي، و الكلّي يمتنع وقوعه^٥ في الأعيان فلا تصح إضافة إمكان الوقوع في الأعيان إليه ألبته وإلا لكان ما له إمكان الوجود متمتع الوجود وهو الطبيعة النوعية من حيث هي طبيعة نوعية، وكان ما هو ممكن الوجود^٦ ليس له إمكان في الأعيان وهو جزئيات الحوادث وبطلان ذلك ظاهر. وإليه أشار بقوله: «النوع الكلّي متمتع الوقوع» نبّه على امتناع وقوعه بذكر كونه «كلّياً»، فإنّه قد سبق منه بيان أنّ الكلّي لا يوجد في الأعيان من حيث هو كلي.

و ثانيهما، هو قوله: «و أيضاً يلزم أن يكون الشخصي^٧ نفسه غير ممكن قبل الوقوع» و

١. المشارع، صص ٤٢٣-٤٢٦.

٢. مج ١: الشخص.

٣. س: لأنواع.

٤. ت: سؤال.

٥. ت، آس ١: وجوده.

٦. ت: + و.

٧. آس ١، س: الشخص.

يتَّضح معناه و مقصوده بأن يعيَّن حادثاً جزئياً فذلك الجزئي تعيَّنه إمّا أن يكون ممكناً قبل الوقوع من حيث هو هذا المعيَّن، أو لا يكون:

[١] فإن منع إمكان هذا من جهة كونه هذا^١، فيلزم أن يكون هذا قبل حدوثه ممتنعاً على طريقة السائل.

[٢] وإن كان ممكناً من حيث هو هذا، فإمكانه غير إمكان ذلك من حيث هو ذلك، وإلاّ كان هو غيره، وعلى هذا حال جميع الجزئيات الغير المتناهية.

و إذا كان هذا ممكناً من حيث إنّه هذا المعيَّن و كان من حيث هو كذلك ليس نفس الماهية النوعية فالإمكان لهذا و لباقي الجزئيات الداخلة تحت النوع لا للنوع المطلق، فثبت أن الشخص الحادث لابد وأن يكون قبل وقوعه ممكناً.

ولو كان^٢ السؤال حقاً للزم أن لا يكون ممكناً قبل حدوثه ولكن قد ثبت إمكانه قبل ذلك فما ذكره السائل باطل.

قال: سؤال: نُقِلَ عن المعلّم أنّه يجوز أن يكون للإمكان إمكان إلى غير النهاية.

جواب: يبيّن هذا كلامي؛ إذ من قواعده أخذ أنّ العدد المترتب الموجود معاً تجب فيه النهاية فلا يعني به ذلك و علمت أنّ للذهن^٣ تمكّن الحكم إلى غير النهاية.

أقول: قد كان بين امتناع وجود الإمكان الحقيقي في الأعيان في القسطاس وفي غيره، بأنّه لو كان موجوداً لكان له إمكان آخر ولذلك الإمكان أيضاً وهلمّ جرّاً إلى غير النهاية، و التالي باطل فالمقدم مثله.

و هذا^٤ السؤال إنّما هو على بطلان التالي فإنّ أرسطاطاليس - الذي هو المعلّم الأوّل - جوّز أن يكون لكلّ إمكان إمكان آخر، كذلك إلى ما لا نهاية له، وإذا كان ذلك جائزاً، إمّا في نفس الأمر، أو عند المعلّم الأوّل، لم يكن المقدّم و هو وجود الإمكان باطلاً عنده؛ وإذا

٣. مج ١: الذهن.

١. آس ١: - من جهة كونه هذا. ٢. آس ١: + هذا.

٤. س، آس ١: فهذا.

لم يكن عنده باطلاً فلم قلتُم إنه لا يعني به «الإمكان السابق على الحادث» الإمكان الحقيقي؟ هذا هو تقرير الإيراد.

وأمّا جوابه، فتقريره أنّ تجويز المعلم أن يكون للإمكان إمكان إلى غير النهاية - على ما نقل عنه - ممّا يبيّن صحة كلام صاحب الكتاب، أنّه ليس للإمكان الحقيقي وجود عيني و أنّه ليس مراد المعلم من الإمكان السابق على الحادث ذلك الإمكان، لا أنّه ممّا ينقض كلامه و يبطله.

ووجه بيانه لصحة كلامه أنّ من قواعد المعلم الأول عُلِمَ أنّ كلّ عدد له ترتيب إمّا وضعي أو طبيعي و آحاده موجودة معاً، فإنّه تجب نهايته كما هو مبين في «ضابط ما يجب فيه التناهي و ما لا يجب». و هذه القضية يلزمها بطريق عكس النقيض، أنّ كلّ عدد لا تجب نهايته فهو ليس بذي ترتيب و آحاده موجودة معاً، وإذا كان الأمر كذا فأحاد الإمكانات المترتبة الغير المتناهية لو كانت موجودة لكان وجودها معاً لأنّ الإمكان الحقيقي لكلّ إمكان حقيقي لا بد و أن يكون مقارناً له، لكن وجودها معاً مع كونها مترتبة غير متناهية باطل، فكونها موجودة وهو الأمر الملزوم لذلك باطل أيضاً، كما نقل عن المعلم من جواز إمكانات غير متناهية يدل على أنّ الإمكان الحقيقي غير موجود عنده؛ وإذا لم يكن موجوداً فلا يستدعي موضوعاً موجوداً و قد كان حكم أنّ الإمكان الذي يسبق الحادث يستدعي وجود موضوع فلا يكون إمكان الحادث السابق عليه هو الإمكان الحقيقي عند المعلم الأول و إلّا لزم الخلف في كلامه؛ وهو فلا يخفى عليه ذلك و على ما هو المشهور من علمه.

وإذا عرفت هذا فقلوله: «فلا يعني به ذلك»: يريد فلا يعني بالإمكان السابق على الحادث الذي يستدعي وجود مادة يحصل فيها ذلك، الإمكان الحقيقي الذي لا وجود له في الأعيان ليكون مستدعياً قبل الحادث ما يوجد فيه.

وقوله: «وعلمت أنّ للذهن تمكّن الحكم إلى غير النهاية»: معناه أنّه لمّا بين من قبل أنّ الإمكان الحقيقي من الأمور الذهنية، وكان حصول ما لا يتناهى بالفعل على سبيل التفصيل محالاً، استشعر أن يتوهم من ذلك أنّ الإمكان المذكور لا حصول له في الذهن أيضاً^١ فيكون

عدماً محضاً، فأزال هذا التوهم بما علم من قبل، وأتى به هاهنا على وجه التذكير؛ وهو أن الذهن له تمكُّن أن يحكم بما لا يتناهى وقد بين في هذا الشرح هناك كيفية حكمه بذلك لا على الوجه الممتنع المذكور.

قال: سؤال: فما يعني بالإمكان هاهنا.

جواب: الإمكان^١ القريب وهو الاستعداد التام الذي يستدعي وجود الشيء بته: إذ الفاعل إذا لم يتغير فالحادث حدوثه إنما يكون لاستعداد المادة كما سيأتي بعد.

سؤال: إنما أراد به الإمكان الحقيقي لتعليله بأن يقال الشيء غير مقدور لأنه غير ممكن ولا شك يراد به الحقيقي.

جواب: البرهان صدنا عن ذلك والتأثير فيما لم يستعد أيضاً غير مقدور، كإيجاد الحياة في مادة الحجر؛ فيجوز التعليل على هذا الطريق أيضاً والاستعداد من الكيف ونحوه، إذ لا يعنى به إلا مزاج أو حال^٢ يستدعي وجوده وجود شيء بعده، فيقال ذلك استعداد هذا هاهنا.

سؤال: والاستعدادات أيضاً تترتب إلى غير النهاية.

جواب: الاستعدادات القريبة لا تبقى مجتمعة إلى غير النهاية فلا يضر، والحوادث متسلسلة كما سبق.

أقول: إنه حيث أبطل أن يكون مراد أرسطاطاليس بالإمكان السابق على الحادث الذي لا بد له من مادة يوجد فيها الإمكان الحقيقي، سأل بعد ذلك عن معنى ذلك الإمكان المحكوم بسبقه واستدعائه ما يحل فيه؛ وهذا هو السؤال الأول من هذه الثلاثة الأخيرة.

و جوابه أن ذلك الإمكان هو الإمكان القريب وهو الاستعداد التام. والفرق بينه وبين الحقيقي أن الحقيقي ليس فيه قرب وبعد ولا يقتضي - من حيث هو - رجحان وجود الشيء على عدمه كما علمت.

و أمّا الإمكان الاستعدادي فهو يرجح جانب الوجود على جانب العدم، ودليل ذلك أن

٣. مج ١، ك: مزاجاً أو حالاً.

٢. مج ١: إذ.

١. مج ٢: + الحقيقي.

الفاعل إذا لم يكن قابلاً للتغير، أو كان قابلاً لذلك إلا أنه لم يتغير، فما يصدر عنه من الحوادث في وقت دون ما قبله و ما بعده إنما هو لاستعداد حصل للمادة القابلة لماهية الشيء كما في الأعراض، أو لتدبيره والتصرف فيه كما في النفوس الإنسانية على تقدير حدوثها. وسيأتي لاستعداد المواد مزيد تقرير فيما يستأنف.

وإذا عرفت هذا فقله: «و هو الاستعداد التام الذي يستدعي وجود الشيء بته»: يشير بذلك إلى ما ذكرته من الفرق بين هذا الإمكان والإمكان الحقيقي.

وقوله: «استعداد المادة»: ولم يقل لاستعداد القابل للحدث أو المادة القابلة له، لما نبهت عليه أن من المواد المستعدة ما تكون قابلاً للشيء الذي رجح ذلك الاستعداد حدوثه بل يكون قابلة لتصرف ذلك الشيء فيها وتدبيره إياها وبالجملة لتعلقه بها ضرباً من التعلق غير الحلول فيها وكونها محلاً قابلاً له.

وأما السؤال الذي بعد هذا، فتقريره: أن المعلم الأول إنما أراد بالإمكان السابق على كل واحد من الحوادث، الإمكان الحقيقي. والدليل عليه أنه في البرهان الذي برهن به على سبق الإمكان للحدث استعمل في بعض مقدماته تعليل كون الشيء معلولاً ومقدوراً بهذا الإمكان، لصحة قولنا إن كذا غير^١ مقدور لأنه غير ممكن كما سبق بيانه هناك ولا شك أن الإمكان الذي تعلل به صحة المقدورية هو الحقيقي؛ إذ ما عداه من الوجوب والامتناع ينافيانها. وهذا يدل على أن الحقيقي هو الذي^٢ قصد المعلم أن يبرهن على سبقه للحدث لا الإمكان الاستعدادي.

وأجاب عنه بطريقتين:

الأول منهما، أن البرهان الذي أقمناه على أن الإمكان الحقيقي لا وجود له في الأعيان، صدنا عن أن نحكم بأن الإمكان الذي يستدعي قبل وجود الحادث موضوعاً موجوداً يحل فيه هو الإمكان الحقيقي؛ فإن العدميات الاعتبارية لا تستدعي وجود موضوع في الخارج إلا بدليل منفصل غير مجرد^٣ وهو كونها لا يقوم بذاتها، فإنه لا يدل على ذلك في الأمور الاعتبارية؛ هذا هو الذي يجب أن نفهمه من قوله: «البرهان صدنا عن ذلك»، ولا يفهم منه

١. ت: - غير.

٢. ت: الذي هو.

٣. ت: + ما استدل به.

أنّه صدنا عن أن يجوز أن يسبق على الحادث إمكان حقيقي له موضوع موجود، فإنّ هذا لم يمنع منه برهان بل الإمكان الحقيقي سابق على الحادث حقيقة، وإلا لكان إمّا واجباً لذاته، أو ممتنعاً لذاته، وهما باطلان. وكونه اعتبارياً لا ينافي أن يوصف به أمر موجود و لولا ذلك لما حُمل الإمكان المذكور على شيء من الموجودات العينية لكن استدعاء الأمر الاعتباري من حيث هو أمر اعتباري لأن يكون له محلّ عيني غير لازم ولا متيقن فيما نحن فيه.

الطريق الثاني، أنّ تعليل المقدورية كما أنّه بالإمكان الحقيقي كذلك هو أيضاً بالإمكان الاستعدادي فإنّ المادة إذا لم يستعد لوجود الشيء ولم يكن للفاعل قدرة على إيجادها وقد تمثّل في الكتاب على ذلك بإيجاد الحياة في مادة الحجر؛ فإنّ الحجر لمّا لم يكن صالحاً لقبول الحياة لم يمكن إيجادها فيه وهو هو بحاله. وعلى هذا فيجوز تعليل المقدورية بالإمكان الاستعدادي كما يقال إنّ كذا غير مقدور عليه لأنّه لم يحصل الاستعداد لوجوده؛ فليس تعليل مقدورية الشيء بالإمكان، دليلاً على أنّه الإمكان الحقيقي؛ لأنّ الإمكان الاستعدادي قد يعلّل به المقدورية أيضاً.

ثم ذكر بعد أن قرّر ذلك، أنّ الاستعداد منه ما هو من مقولة الكيف، ومنه ما هو من غيرها؛ وغير الكيف وهو الذي أشار إليه بقوله: «و نحوه» هو مثل الحركة المعدة لحصول السخونة في محلّها. وبيّن تعريف الاستعداد بقوله: «إذ لا يعنى به إلا مزاج أو حال يستدعي وجوده وجود شيء بعده فيقال ذلك استعداد هذا هاهنا»: يريد أنّ ذلك المزاج أو الحال هو استعداد هذا الوجود الذي للشيء هاهنا أي في هذا المحلّ الذي للمزاج، أو الحال المذكورين.

و أمّا السؤال الأخير فتوجيهه أنّكم إنّما منعم أن يكون الإمكان المستدعي لوجود موضوع قبل الحادث هو الحقيقي، لأجل تسلسل الإمكانات الحقيقية إلى غير النهاية الدالّ على ذلك عدميّتها في الخارج والاستعدادات أيضاً تترتب إلى غير النهاية:

فإنّ دلّ عدم النهاية في الإمكانات الحقيقية على منع استدعاء^١ الإمكان الحقيقي للموضوع المذكور، فليدلّ^٢ عدم نهاية الاستعدادات على منع استدعاء^٣ الإمكان الاستعدادي له.

٣. ت: استدعي.

٢. ت: + على.

١. ت: استدعي.

وإن لم يدل هاهنا على المنع من ذلك فلا يدل هناك أيضاً، فلم أوجبتم منعه في الإمكان الحقيقي ولم توجبوه في الإمكان الاستعدادي؛ بل الواجب التسوية بين الصورتين: أمّا في المنع، فلا يصحّ لكم إثبات تقدم الاستعداد وإحواجه إلى مادة موجودة. و أمّا في عدم المنع فلا يكون لقولكم إنّ المعلم الأول لم يعن بالإمكان هناك الحقيقي، مستند.

و الجواب أنّ ذلك هو أنّ الإمكان الحقيقي لو كان موجوداً و تسلسل إلى غير النهاية لكانت آحاد تلك السلسلة موجودة معاً و ذلك محال كما سبق بيانه و أمّا الإمكان الاستعدادي إذا تسلسلت آحاده إلى غير النهاية؛ فكلّ واحد منها سابق على الآخر، لأنّ الاستعداد التام و هو القريب لا يبقى عند حصول المستعد له بخلاف الإمكان، فإنّ إمكان الشيء حاصل مع الشيء؛ فإمكان الإمكان حاصل مع الإمكان و قد مضى إيضاح ذلك؛ فهذا هو الفرق بين الصورتين.

و إذا تقرّر الفرق، فسلسلة الإمكانات تدل على عدم الإمكان في الخارج، و سلسلة الاستعدادات لا تدل على عدم الاستعداد في الخارج؛ فاندفعت المعارضة والإيراد؛ وإلى اندفاع ذلك أشار بقوله: «فلا يضرّ»: أي لا يقدح ترتيب الاستعدادات إلى غير النهاية في كون^١ الاستعداد موجوداً مستنداً لموضوع موجود.

و أمّا قوله: «و الحوادث متسلسلة كما سبق»: يشير بذلك إلى ما سلف بيانه من كون كلّ حادث مسبوقاً بحادث آخر لا إلى أوّل، فهي سلسلة غير متناهية على التعاقب، فكذا حال سلسلة الاستعدادات الغير المتناهية فإنّ ذلك غير محال بل هو واجب في المادة كما برهن عليه من قبل.

قال:

التلويح الخامس

في كيفية إبداع الواحد من جميع الوجوه وأنّ الواجب
لا يصدر^١ عنه شيء بعد أن لم يكن

و الواحد لا يصدر منه إلّا واحد: فإنّه إن صدر عنه شيئان جيم و باء، فإقتضاء
الجيمة ليس نفس اقتضاء البائية، فتكون هي هي، فلا بدّ من جهتين في ذاته
للاقتضائين المختلفين.

و أيضاً، اقتضاء الجيم يحمل عليه لا اقتضاء الباء بالإيجاب المعدول، وإن كان
المحمول أعمّ فيكون بجهة واحدة اقتضي باءً و ما اقتضاه، هذا محال؛ فلا بدّ لفاعل
شيئين من حيثيّتين إن كانتا^٢ من لوازمه عاد الكلام إليهما حتى ينتهي إلى حيثيّتين
في ذاته فيتركّب؛ فمبدأ الاثنين بلا واسطة منقسم و واجب^٣ الوجود لا يصدر عنه
إلّا واحد.

أقول: قد عرفت أقسام «الواحد»، و عرفت «الواحد الحقيقي» و غير الحقيقي؛
فالمدعى هاهنا أنّ «الواحد الحقيقي» - وهو الواحد من جميع الوجوه - لا يصدر عنه من

٢. مج ١: كانت: ك: كانتا؛ سائر نسخه ها: كانا.

١. مج ٢: لم يصدر.

٣. ك: فواجب.

حيث هو حقيقي أكثر من معلول واحد، وإن جاز صدور أكثر من ذلك عنه باعتبارات و شرائط مختلفة، مثل تعدد الآلات والقوابل وما يجري مجراها. ويتبين من ذلك أن كلما كان علة لشيئين فهو مركّب الحقيقة، وأن الواجب لذاته لا يجوز أن يكون الصادر الأول عنه^١ إلا أمر وحداني:

أما أن الواحد الحقيقي لا يكون مصدرًا لشيئين قد برهن عليه من وجهين: أحدهما، أنه لو جاز صدور الشيئين عن الواحد الحقيقي وليكونا جيم وباء مثلاً، لما كان واحداً حقيقياً، والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله.

و بيان الشرطية أن الاثنينية - كما عرفت - لا يتصور إلا باختلافٍ إما بالحقيقة، وإما بالشدة والضعف، وإما بالعرض؛ وبدون ذلك لا يمكن تحقّقها والعرضي نفسه لا بدّ وأن يكون حقيقية غير متفقة بين الاثنين، فما يصدران عنه يكون قد أفادهما وأفاد العرضي الذي اختلفا فيه، فمفيدُهما على كلّ تقدير من التقادير لا بدّ وأن يصدر منه مختلفان إما بالحقيقة، وإما بالكمال والنقص؛ وإذا ثبت اختلاف المقتضي ثبت اختلاف الاقتضاء الدالّ على اختلاف جهة الاقتضاء: فإننا نعلم بديهياً أن الأشياء إذا تساوت نسبتُها إلى موجدِها وجب تساويها في جميع ما لها؛ فما كانت تكون أشياء - كما علمت^٢ - والتي نسبتها إلى علتها الموجبة واحدة فلا تقتضي أن تكون لواحدِها من العلة ما ليس للآخر، فما يكون واحد منها غير الآخر، ونحن إنّما نتكثّر أفعالنا لتكثّر إراداتنا وأغراضنا وإرادة واحدة و باعتبار واحد لا يحصل عنّا إلا شيء واحد مع تكثّر الجهات فينا. وبهذا يتّضح معنى قوله: «فاقتضاء الجيمية ليس نفس اقتضاء البائية فتكون هي هي»: أي لو كان اقتضاء هذا هو اقتضاء ذاك لكان هذا هو ذاك؛ فتكون الجيمية هي البائية بعينها لعدم الاختلاف المكثّر بسبب اتحاد الاقتضاء؛ وبهذا يتبيّن صدق المتصلة المذكورة.

البرهان الثاني، هو قوله: «و أيضاً اقتضاء الجيم يحمل عليه لا اقتضاء الباء بالإيجاب المعدول وإن كان المحمول أعَمّ فيكون بجهة واحدة اقتضى باء، وما اقتضاه، هذا محال»: و معنى ذلك أنه يقال: «اقتضاء جيم هو لا اقتضاء باء»، فهذه قضية موجبة معدولة لأنّ حرف

السلب فيها متأخر عن الرابطة مربوط^١ بها، فـ«اقتضاء الجيم» هو موضوع القضية، وسلب اقتضاء الباء هو محمولها، وهذا المحمول أعم من الموضوع إذ كلما هو اقتضاء جيم فهو غير اقتضاء باء، وليس كلما هو غير اقتضاء باء، فهو اقتضاء جيم»، بل جاز أن يكون اقتضاء حقيقة أخرى غير الجيمية، فلو اقتضى الشيء الواحد بجهة واحدة جيم و باء لكان ذلك الواحد قد صدق عليه اقتضاء باء و لا اقتضاء باء، فيصدق النقيضان على شيء واحد و يكون من الجهة التي اقتضى باء لم يقتض باء واستحالة ذلك معلومة بالضرورة.

و بالجملة، إذا حمل على أحد الاقتضائين سلب الاقتضاء الآخر فمفهوماهما متغايران إذ لو كان المفهوم منهما واحداً لكان ذلك حمل سلب الشيء على نفسه، وتغاير المفهوم يدل على تغاير الحقيقة؛ وإذا كانا متغايرين فالشيء الموصوف بهما ليس شيئاً واحداً بل هما شيان أو شيء واحد موصوف بصفتين متغايرتين، فلا يكون واحداً حقيقياً؛ ونحن كلامنا في الواحد الحقيقي.

و لو اقتصر في بيان هذا المطلوب على هذا القدر لكفى، وإنما أتى بما أتى لزيادة الإيضاح.

و كأن الحكم بأن الواحد الحقيقي من حيث هو كذلك، لا يوجب إلّا شيئاً واحداً بالعدد، قريب من الوضوح و يكفي فيه مجرد التنبيه عليه.

و قد عورض هذا البرهان وما قبله بأن الشيء الواحد يسلب عنه أشياء كثيرة كالإنسان الذي ليس بحجر ولا شجر؛ والمفهوم من أحد السلبين غير المفهوم من الآخر، وعلى هذا فكان يجب أن لا يسلب عن الواحد إلّا واحد وكذا لا يقبل الواحد إلّا واحداً ولا يوصف إلّا بشيء واحد.

و الجواب، أن سلب الشيء عن الشيء، و قبول الشيء للشيء، و اتصاف الشيء بالشيء^٢ أمور لا يلزم الواحد من حيث هو واحد، بل يفتقر إلى تحقق أمور أخرى كالملسوب والمقبول والوصف؛ ولا ينتقض هذا بأن الصدور لا يتحقق إلّا بصادر وما صدر عنه؛ إذ لا يعنى بالصدور هاهنا^٣ المعنى الإضافي بين العلة والمعلول من حيث يكونان معاً،

٢. مج ٢: - و اتصاف الشيء بالشيء.

١. مج ٢: مربوطاً.

٣. ت: + إلّا.

بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول، فإنه بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الإضافة بينه وبين العلة، هذا بيان امتناع مصدرية الواحد الحقيقي لاثنتين.

وأما بيان أن فاعل الشئيين لا بدّ وأن يكون منقسماً في ذاته، فلأنّ الحثيئتين المختلفتين المفهوم، اللتين باعتبارهما صدر جيم و باء المذكوران عن العلة الواحدة، إمّا أن يكونا لازمين لتلك العلة، أو مقوّمين لها، أو الواحد منهما مقوّمًا والآخر لازماً؛ والأخيران يلزم منهما تركيب العلة المذكورة وهو مطلوبنا. ولوضوحه لم يذكره في الكتاب. وكونهما لازمين يعود الكلام في أنّهما لا يصدران عن الماهية الواحدة إلّا من حثيئتين مختلفتين أيضاً، فإمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية وهو محال كما علمت، أو ينتهي إلى حثيئتين هما من مقوّمات ما صدر عنه الشئان، فيكون مركباً؛ فكلّ ما هو مبدأ للثنتين معاً من غير أن يكون للواحد منهما تقدم على الآخر بحيث يكون حاصلًا بتوسطه فهو منقسم الحقيقة مركّب.

وإنما قيّد بـ«عدم الواسطة» لأنّ الأشياء الكثيرة يمكن أن يصدر عن الواحد الحقيقي، ولكنّ البعض بتوسط البعض ومن هذا يتبين صحة قوله: «و واجب الوجود لا يصدر عنه إلّا واحد»: ومقصوده أنّه لا يصدر عنه من غير واسطة أكثر من ذلك؛ لأنّا إذا لم نعتبر «عدم الواسطة» فكلّ الممكنات صادرة عنه بعضها بغير واسطة وهو معلوله الأوّل فقط، والباقي بواسطة أو وسائط.

وبيان صحّة الدعوى هو بقياس من الشكل الثاني هكذا: «واجب الوجود ليس بمنقسم، وكلّ ما يصدر عنه أكثر من واحد فهو منقسم، فواجب الوجود لا يصدر عنه أكثر من واحد»، والمقدّمتان سبق بيانهما فنتيجتهما صادقة وهو المطلوب.

قال: دَعَامَة عَرَشِيَّة - [في طريقة الإمكان الأشرف]

إذا كان الممكن منه الأخس والأشرف، ووُجِدَ الأخس، فیدل على أنّ الأشرف وُجِدَ أولاً؛ لأنّه إذا اقتضى واجب الوجود الأخس فلا جهة أخرى فيه تقتضي الأشرف. والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال، فإذا انفرض الممكن الأشرف فيستدعي^١ أن يقتضيه جهة تُعَقَّل أشرف من واجب الوجود، وهو محال.

أقول: إنما عَنُونَهُ^١ بـ«الدَّعامة» لكثرة ما يبتني عليه من المسائل المهمة كما ستعلم، و هو من فروع أن «الواحد الحقيقي لا يجب به ما ليس بواحد» ولهذا أخره عنه. وإذا عرفت هذا فقلوه: «إذا كان الممكن منه الأخس والأشرف وجد الأخس»: هو مقدّم متّصلة موجبة، وقوله: «فیدلّ علی أنّ الأشرف وُجد أولاً» هو تاليها. وهذه المتصلة مقدّمة من قياس استثنائي. والاستثناء فيه لعين المقدم لينتج عين التالي. ولم يصرّح بالمقدمة الاستثنائية لدلالة القرينة عليها. وما ذكره بعد ذلك هو لبيان صحة هذه الشرطية وتقريره أن الممكن الأخس إذا وُجد كما فرض في مقدمة المتصلة، فهو لا محالة من معلولات واجب الوجود إمّا بواسطة، أو بغير واسطة:

فإن كان بواسطة معلول آخر للواجب، فذلك المعلول هو علة هذا الأخس، والعلة أشرف من المعلول ومتقدمة عليه بالذات؛ وإذا كان كذا فقد وجد قبل ذلك الممكن الأخس ما هو أشرف منه وهو المطلوب.

وإن كان الأخس معلولاً للواجب بغير واسطة، فلا يخلو إمّا أن يجوز صدور الأشرف عنه، أو لا يجوز:

فالأوّل باطل لأنّه لو جاز ذلك، فإن لم يكن بواسطة فقد صدر عن الواجب لذاته شيان - هما الأشرف والأخس - من غير واسطة وذلك محال؛ وبهذا يتبيّن أنّ هذا البحث من فروع أنّ الأمر الوجداني أثره واحد وبالواسطة يقتضي أن يكون المعلول أشرف من علته لأنّ التقدير أنّ صدور الأخس عنه بغير واسطة، فإذا صدر الأشرف بواسطة، فلا شكّ أنّها الأخس لا محالة، فيكون قد صدر الأشرف عن الأخس وهو غير جائز بخلاف عكسه.

والثاني، وهو أن لا يجوز أن يصدر عنه الأشرف، باطل أيضاً؛ لأنّا نتكلم على تقدير أنّ الأشرف ممكن كما هو مفروض في المقدّم أيضاً وكلّ ممكن فلا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال، بل إن لزم ذلك فلا سبب آخر غير ذاته، وأمّا من حيث هو فلا يلزم ذلك ألبتة وإلاّ لم يكن ممكناً وهو خلاف المقدّر؛ فإذا فرض وقوع الممكن الأشرف ولم يكن وقوعه بواجب الوجود - لأنّ كلامنا الآن مبني عليه - ولا بشيء من معلولاته لاستحالة صدور

الأشرف عن الأخس، فلا محالة أن وقوعه يستدعي جهةً أشرف ممّا عليه واجب الوجود! و محال تصوّر جهة أشرف من واجب الوجود.

و إذا بطلت الأقسام كلّها على تقدير وجود الأخس و عدم وجود الأشرف قبله بالذات، فذلك التقدير باطل. و يلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة و هو ما أردنا بيانه و به يحصل مطلوبنا.

فقد بان أنّه كما لا أشرف من الواجب، فلا أشرف من اقتضائه، سواء كان بغير واسطة أو بواسطة، كلّ في مرتبته، و لا يتعلّق أشرف ممّا يقتضيه، و ما ينتهي إليه سلسلة اقتضائه؛ فمحال أن يتخلّف عن وجوده وجود الممكن الأشرف و يجب أن يكون الأشرف أقرب إليه، و أن يكون الوسائط بينه و بين الأخس هي الأشرف فالأشرف من مراتب العلل و المعلولات من غير أن يصدر عن الأخس أشرف، بل على العكس من ذلك.

و بعض المقدمات المستعملة في هذا التقرير لم يذكرها في الكتاب لوضوح بطلانها بعد الوقوف على ما سلف. و ما لم أذكر برهانه هاهنا منها فإنّما لم أذكره لكونه قد سبق.

قال: والشيطان أحدهما يقتضي الأشرف لذاته دون اعتبار شرط آخر، والثاني الأخس، فلا شك أن الأول أتم. وقد وجد^١ الأجسام والماديّات، والماهية المجردة عن المادة غير ممتنعة وإلا ما أمكن النفس فما وجدت، والمتجرّد بالكلية أشرف منها فيجب لِمَا قلنا.

فائدة^٢: عليك بها فإن لها عمقاً عظيماً^٣ واستعملها في بقاء النفس فإنّه غير ممتنع وهو الأشرف؛ والأفلاك تتحرك لأمر علوي لا لِمَا تحتها و يجب^٤ الأشرف. والسعادة والخير ممكن فوق الشقاوة والشرّ فيجب، فإذا^٥ تبين إمكان ما أنت بسبيله و شرفه، فيكون قد وجب.

ثم علمت أن النفوس كثيرة و واجب الوجود واحد و الجسم لا يوجد لها و لا

٢. مج ٢: وهذه فائدة.

١. آس ٢: حد.

٣. مج ١، مج ٢: عمق عظيم.

٤. مج ٢ (تصحیح شده): فيجب.

٥. مج ١: وإذا.

بعضها بعضاً إذ لا أولوية في^١ طبيعة نوع أن يوجد بعض أشخاصه المساوية^٢ بعضاً من العكس، فهي^٣ إذن من مجرد ممّا ذكرناه.

أقول: إنّ هذا الكلام يشتمل على عدة فوائد مُفرّعة عن القاعدة المذكورة:

[ألف] منها، قوله: «و الشئان أحدهما يقتضي الأشراف لذاته دون اعتبار شرط آخر، و الثاني الأخسّ فلا شك^٤ أنّ الأول أتمّ»: و عدم اعتباره للشرط الزائد، فائدته أن لا يكون شرف المعلول إنّما جاء منه لا من الذات المقتضية باعتباره ونحن نعلم قطعاً أنّ الفاعلين إذا استويا في الشرف و لا يتوقّف فعلاهما^٥ على غيرهما فإنّه يمتنع أن يقتضي أحدهما فعلاً أخسّ من فعل الآخر. أمّا إذا توقّف فعل كلّ واحد منهما أو أحدهما فقط على الغير جاز أن يكون شرف المعلول أو خسّته باعتبار ذلك الغير؛ فلا يلزم من اختلاف معلوليهما^٦ بالشرف و الخسّة مع تساويهما فيهما، محالٌ.

[ب] و منها، أنّ الجوهر العقلي و هو المجرد بالكلية أشرف من النفس التي لها تعلقٌ ما بالمادة. و الجوهر المجرد ممكن إذ لو لم يكن ممكناً لما وجدت النفس المجردة، لكنها وجدت فهو ممكن؛ و النفس أشرف من الأجسام و ما تحلّ فيها من الصور و الأعراض و هي التي يعبر عنها بالمادّيات، فالممكنات على ثلاثة أقسام مترتبة بالخسّة و الشرف:

[١] فأخسّها هي الأجسام و المادّيات، و قد وجدت. و إنّما كانت أخسّ من النفس لكونها لا حياة لها لذاتها.

[٢] و أوسطها^٧ هي النفس، فإنّها أشرف من الجسم لما علمت، و أخسّ من العقل لكونها مفتقرة إلى الاستكمال دونه.

[٣] و أشرفها هو العقل.

و إذا علمت هذا، فإمكان المجرد المفتقر إلى الاستكمال و هو النفس دليلٌ على إمكان المجرد الغير المفتقر إلى ذلك و هو العقل؛ فالثلاثة ممكنة. فإذا وجد^٨ الأخسان - و هما

٢. مع ١: المتساوية.

٥. آس ١: فعلهما.

٨. س: إذا وجدت.

١. مع ١: -في.

٤. س: و لا شك.

٧. آس ١: فأوسطها.

٣. ت: فهو.

٦. آس ١، س: معلولهما.

الجسم و النفس - وجب وجودُ الأَشرف - وهو العقل ^١ - بناءً ^٢ على القاعدة المذكورة.
 [ج] و منها، أَنَّ النفس لا تُعَدَم لأنَّ بقاءها غير ممتنع؛ إذ لو كان ممتنعاً لكان امتناعه:
 [١] إمَّا لذاتها، وهو محال وإلَّا لكانت موجبة لعدم نفسها، ولو أوجب الشيء عدم نفسه بعد ثباته لما وجد، و النفس من الموجودات الثابتة، فلا يمتنع استمرار ثباتها لذاتها؛ وإذا لم يمتنع دوام وجودها لذاتها فدوامها ^٣ مع قطع النظر عما سواها ممكنٌ وإذا كان هو الممكن الأَشرف فيجب، تفريعاً على الأصل السابق.
 [٢] وإمَّا لغيرها، وهو غير ضارٍّ في غرضنا بعد ثبوت كون بقائها ممكناً لذاته ^٤ كما ستعرف. ^٥

وبهذا يظهر معنى قوله: «و استعملها في بقاء النفس فإنه غير ممتنع وهو الأَشرف».
 و ربَّما قيل على هذا: إنَّ النفوس التي في هذا العالم واقعةٌ تحت تأثير الحركات، وقد يَنْتَم بعد هذا أنَّ طريقة الإمكان الأَشرف لا يطرُد إلَّا فيما لا يقع تحت الحركة.
 و جوابه أنَّ علل النفوس المثبتة لها غير واقعة تحت الحركة، فيدوم وجود النفس بدوام وجودها على طريقة الإمكان الأَشرف، وإن كان ذلك مبيّناً من غير هذا الطريق.
 وإيضاح هذا الجواب أنَّ النفس وإن دخلت تحت الحركة من جهة حدوثها لو كان حقاً، و من جهة استكمالها بواسطة البدن، هي غير داخلية تحتها من جهة بقائها و دوام وجودها، لأنَّ ذلك معلول لما هو أعلى من الحركة. و لعلَّه إنَّما يَبَيِّن في هذا الموضع من الكتاب أنَّ النفوس معلولة العقل المجرد لأجل التنبيه على هذا.
 [د] و منها، أنَّ حركة الأفلاك لأمرٍ علويٍّ أَشرف من حركتها لما تحتها، والأمور الدائمة لا تحصل إلَّا على أَشرف ما يتصور أن يكون عليه.

[هـ] و منها ^٦، قوله: «و السعادة و الخير ممكن فوق الشقاوة و الشرّ فيجب»: يريد بذلك أنَّ الشقاوة و الشرّ الموجودين ^٧ في الأمور الواقعة تحت الحركة لما وُجِدَا و ^٨ كان وجود

٣. ت: فذواتها.

٢. س: - بناءً.

١. ت: العقلي.

٤. آس ١: لذاتها.

٥. ت، س: - وإمَّا لغيرها وهو غير ضار في غرضنا بعد ثبوت كون بقائها ممكناً لذاته كما ستعرف.

٨. ت: أو.

٧. مج ٢: موجودين.

٦. آس ١: + أن.

السعادة والخير أشرف منهما، وهو ممكن فيما هو فوق الحركة، وفي الأمور الدائمة، وجب أن يوجد أيضاً.

ولما نبّه على هذه الفوائد، ذكر طريقاً آخر في إثبات وجود العقل وهو: أن النفوس ممكنة الوجود لاحتياجها في استكمالها إلى غيرها فلها علة؛ فلا يخلو إما أن تكون علتها القريبة هي الواجب لذاته، أو غيره:

[١] ولا جائز أن تكون هو، لقوله: «إنّ النفوس كثيرة و واجب الوجود واحد»؛ يشير بذلك إلى أنها لا تكون معلولة للواجب بغير واسطة؛ إذ الواجب لذاته - كما سبق - لا يصدر عنه بلا واسطة أكثر من معلول واحد.

[٢] فتعيّن أن علتها القريبة غير الواجب.

و ذلك الغير إما جسم، أو غير جسم، وغير الجسم إما جوهر، أو عرض، والعرض إنّما يفعل بواسطة الجوهر. والجواهر التي هي غير الأجسام إما نفس، أو^١ عقل. ولافتقار العرض في فاعليته إلى الجوهر - كما ستعلم - لم يتعرض له في الكتاب، فعلة النفوس المذكورة إما جسم، أو نفس، أو عقل:

[١] أمّا كونها جسماً، فمحال؛ لأنّ النفس أشرف من الجسم والشيء لا يوجد ما هو أشرف منه؛ وعليه نبّه بقوله: «والجسم لا يوجد لها».

[٢] وأمّا كون علتها نفساً، فهو المراد بقوله: «ولا بعضها بعضاً، إذ لا أولوية في طبيعة نوع أن يوجد بعض أشخاص المساوية بعضاً، من العكس»؛ ومعناه ولا يوجد بعض النفوس بعضاً لأنّ النفوس أشخاص تحت نوع واحد وليس كون^٢ هذا الشخص موجداً لذلك الشخص من هذه النفوس أولى من عكسه، وهو أن يكون ذلك موجداً لهذا لتساويهما^٣ في الطبيعة النوعية.

وفي هذا نظر؛ وهو أن عدم الأولوية لا يصح إلا إذا وقع التساوي في الكمال والنقص الذاتيين أيضاً؛ وهذا فقد لانسلم في النفوس. فالأولى أن يقال في هذا القسم أنه لو أوجد

٣. س: موجداً لها لتساويها.

٢. مج ٢: يكون.

١. س: أس ١: وإما.

٤. س: هكذا.

بعضها بعضاً فلا بدّ من الانتهاء إلى ما لا تكون علتها^١ القريبة نفساً، لاستحالة الدور و التسلسل؛ ولا جسماً، لامتناع أن يوجد الأخسّ الأشرف؛ ولا الواجب لذاته لما ستعلم. [٣] فلم يبق أن تكون علتها القريبة إلّا العقل، فيثبت وجوده لأنّ وجود المعلول دليل على وجود العلة.

فصل [١ - في طريقة الإمكان الأشرف]

قال: والإمكان الأشرف طريقته إنّما تطرّد في أمور تُلاحظ نفس ما هيّتها^٢ و لا يوجب عدمها أمرٌ آخر، بخلاف ما يقع تحت الحركات و الأمزجة و الأسباب المختلفة، فقد يصير الممكن فيها ممتنعاً باعتبار أمر اتفاقي؛ ومثل هذا لا يوجد في ماهيات معقولة هي فوق الحركات و الاتفاقات، فإنّ ماهياتها إن أمكنت من حيث هي لا تمنعها خارجيات دونها.

و إذا لم يجتمع الإمكان الأشرف مع الأخسّ، فيجب الأشرف و يمتنع الأخسّ بما قلنا؛ وإلاّ ينتهي فرضه إلى جهة أشرف من واجب الوجود.

أقول: كأنّه أجاب بهذا عن سؤال مقدّر وهو أنّه لو وجب الممكن الأشرف لما كان بعض الأشخاص ممنوعاً عمّا هو أشرف و أكمل له، لكننا نجد ذلك حاصلًا في أكثر أشخاص الناس، فليس الممكن الأشرف واجباً، لأنّ حصول كمال هذا الشخص له أشرف من لا حصوله، فكان يجب أن يحصل له بناء على قاعدة الإمكان الأشرف إن كانت صحيحة.

و ما ذكره في هذا الفصل هو الجواب عن هذا و تقريره أنّا لم ندّع^٤ أطراد طريقة الإمكان الأشرف في كلّ الأمور الممكنة لذواتها؛ بل طريقته إنّما تطرّد في أمور يُلاحظ نفس ما هيّتها و لا يوجب عدمها أمرٌ آخر أي لا يوجد أمر يكون مُعدمًا لها بل يكون دائمة الوجود بدوام عللها؛ و هذه بخلاف ما يقع تحت الحركات و الأمزجة و الأسباب المختلفة كما هو الحال

٣. مج ٢: لما.

٢. آس ١: ماهيته.

١. ت: علة.

٤. ت، آس ١: لاندّع.

في الكائنات التي في عالم الكون والفساد^١؛ فإنها لا تستمر ولا تدوم بل تُعَدَمُ بأمور مُعَدِّمة من الحركات السماوية ومصاكة^٢ أسباب طبيعية أيضاً تابعة للسماويات؛ وكثير من الأمور الواقعة تحت الحركة الدائمة هي ممكنة لذاتها ثم تصير ممتنعة لغيرها؛ والممنوع^٣ عما هو أشرف له وأكمل، فالمانع له عن كماله الممكن شيء^٤ من هذا القبيل؛ ولهذا جاز أن يُعطى الشيء الواحد شريفاً وخسيساً، لا لذاته، بل لاستعداد القابل بأسباب^٥ من الحوادث لا يتناهى.

وقوله: «باعتبار أمر اتفاقي»: لم يعن به «الاتفاقي» ما يقع دون مرجح بل يعني به هاهنا كل ما يلحق ماهية لا لذاتها، ممّا يختلف به^٦ أشخاصها؛ فإنّ ما يتخصّص به أشخاص الماهية القابلة للكون والفساد يفتقر إلى أسباب خارجة ويجب أن يكون غير متناهية كما علمت.

ومثل هذا الأمر وهو أن يمتنع بغيره ما هو ممكن بحسب ذاته لا يوجد فيما يعقل من الماهيات التي فوق الحركات والاتفاقات بالمعنى المذكور، فإنّ ماهيات هذه الأمور المعقولة إذا كانت ممكنة من حيث هي فلا يمنعها أمور خارجة لأنّ تلك الأمور الخارجة: إمّا عللها، أو معلولاتها، أو لا عللها ولا معلولاتها:

والأخيران باطلان لأنّ ما لا مدخل له في عليّة الشيء لا يكون سبباً لعدمه كما عرفت. فإذا نمتناعها متعلّق بعللها.

فإذا كانت هذه الماهيات متقدّمة على الحركات والاتفاقات المذكورة، فلا يمكن^٧ أن يكون لتلك الحركات والاتفاقات مدخل في عليّتها وإلا لم تكن متقدمة عليها وهو بخلاف ما فرض في قوله: «هي فوق الحركات والاتفاقات»: فإنّه يريد به «الفوقيّة» العلة التامة أو ما له مدخل فيها وقد عرفت أنّ العلة سواء كانت تامة أو ناقصة فإنّها متقدّمة على المعلول. وإذا ثبت أنّ الحركات لا تتعلّق بعليّة هذه الماهيات، فعللها التامة يجب أن تكون ثابتة

١. س: - والاسباب المختلفة كما هو الحال في الكائنات التي في عالم الكون والفساد.

٢. ت: مصاكت.

٣. ت: الممتنع.

٤. مج ٢: هي.

٥. س: أسباب.

٦. ت: فيه.

٧. آس ١: فلا يمكنه.

مستمرة، وكل ما كانت علته كذا فهو لا يعدم ولا يمتنع وجوده بسبب من الأسباب الخارجة. وقوله: «لا يمتنعها خارجيات دونها»: أراد أنها لا يمتنع بما هو دونها من الحركات إذ العلة لا يمتنع بامتناع معلولها بل الذي يصح هو عكس ذلك. وهذه الماهيات فرضت فوق الحركات بمعنى تقدّمها بعليّة ما عليها فلا يمتنع بها؛ فإن^١ امتنعت فإنّما يكون امتناعها^٢ بامتناع عللها لما علمت من استحالة امتناعها^٣ بمعلولاتها أو^٤ بما لا يكون علة ولا معلولاً لها؛ فالأمر الدائمة ولوازم الكليات الطبيعية متقدمة على الاتفاقات، معلّلة بماهيات ثابتة، فلو تقاعد شيء منها عن كماله لكان ذلك لنقص في علته لا محالة. وهذه^٥ الأمور الدائمة لا يمتنعها عن الحصول على أشرف ما يكون عليه^٦ استعداد أو حادث غريب أو أمر اتفاقي. وبالجملة، فكلمًا هو خارج عن عالم الاتفاقات فلا مانع له عمّا هو أكمل لماهيته. فيجب أن يعتقد في كلّ ما هو متقدم على الحركات ما هو أشرف له وأكرم بعد إمكانه في نفسه.

و قوله: «و إذا لم يجتمع الإمكان الأشرف مع الأخس»: يريد بعدم اجتماعهما^٧ أن لا يصدر الأخس عن العلة الواحدة مع إمكان صدور الأشرف عنها ولا يوجد الأشرف و الأخس عنها معاً من حيث هي واحدة. وقوله: «فيجب الأشرف ويمتنع الأخس كما قلنا وإلا ينتهي فرضه إلى جهة أشرف من واجب الوجود»: فبيانه ظاهر ممّا سبق.

قال: فصل [٢ - في أن المبدأ الأول لم يتعطل عن الفعل]

و واجب الوجود لا يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن:
فإنه إن كان المرجّح هو نفسه، أو على ما أخذ من صفاته وهو دائم، فيجب دوام الترجيح و دوام وجود المعلول.

٣. آس ١: امتناعه.

٢. مج: - امتناعها.

١. س: وإن.

٥. آس ١: فهذه.

٤. س: و.

٦. س: - لا محالة وهذه الأمور الدائمة لا يمتنعها عن الحصول على أشرف ما يكون عليه.

٧. آس ١، آس ٢: اجتماعها.

وإن لم يفعل ثم فعل، فلا بدّ من حدوث ما ينبغي في فعله أو عدم ما لا ينبغي، و يعود الكلام إليه ولا يقف؛ فواجب الوجود لا تسنح له إرادة.
و حال كلّ ما يتجدّد، حال ما لإجله التجدد في استدعاء مرجّح حادث.
وليس قبل الجميع^١ وقت يتوقّف عليه الفعل.
ولا يمتاز في عدم البحث حال يكون الأولى^٢ به أن يصدر عنه شيء، أو بالشيء أن يحصل عنه؛ فلو حصل منه شيء بعد أن لم يكن لتغيّر ذاته وتسلّسل الحوادث فيها إلى غير النهاية^٣ وهو محال؛ ففعله دائم.

أقول: مقصوده من هذا الكلام بيان دوام جود^٤ المبدأ الأول، وأنّه لم يتعطل عن الفعل. والمعتمد في بيان ذلك أن كلّ ما لأجله كان صانع العالم سبحانه وتعالى مؤثراً فيه مثل وقت و زوال مانع و وجود شرط و حصول إرادة وكلّ ما يفرضه الصفاتية كالأشعرية و من يجري مجراهم إمّا أن يكون أزلياً، أو لا يكون^٥؛
[١] فإن كان أزلياً وجب أن يكون العالم أزلياً لما علمت من وجوب ترتّب المعلول على العلة التامة.

[٢] وإن لم يكن أزلياً فهو حادث وكلّ حادث^٦ فيفتقر إلى مرجّح؛ فإن لم يكن ذلك المرجّح حادثاً لم يكن المترجّح^٧ به حادثاً وهو خلاف ما فرض؛ وإن كان المرجّح حادثاً عاد الكلام في كيفية إحداثه؛ فيلزم وجود حوادث متعاقبة لا أول لها - كما عرفت - وذلك هو^٨ المطلوب.

و بالجملة، فالواجب لذاته ينتهي إليه سلسلة الممكنات ولا بدّ^٩ أن يكون علة تامة لوجودها، ومتى كان كذلك حصل المطلوب؛ لاستحالة وجود العلة التامة مع عدم وجوب^{١٠} الأثر بها.

و أيضاً، فإن تأثيره في معلوله الأول لا بدّ وأن يكون تأثيراً أزلياً لأنّ المعلول الأول إمّا

١. مع ١. ك: جميع الوجود. ٢. آس ١: أولى. ٣. مع ١. ك: نهاية.

٤. آس ٢: وجود. ٥. ت: لم يكن: مع ٢: + أزلياً. ٦. س: - وكلّ حادث.

٧. مع ٢: المرجّح. ٨. آس ١: - هو. ٩. س: - و.

١٠. مع ٢: وجود.

أن يجب صدوره عنه، أو يمتنع، والتالي باطل فتعين الأول.
بيان الشرطية أن المعلول الأول:

[١] إن لم يتوقف على غير ذات الواجب و ما يلزمها، وجب صدوره لاستحالة انفكاك
الأثر عن العلة التامة.

[٢] وإن توقف على غير ذاته و لوازمها امتنع صدوره، لامتناع وجود معلول آخر قبل
المعلول الأول.

و إذ قد عرفت هذا، فقله: «و واجب الوجود لا يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن»: ينبغي
أن يقيّد هذا الصدور بـ «عدم الوساطة»^١ وإلا انتقضت هذه الدعوى بكل واحد من الحوادث،
فإنها صادرة عنه بعد أن لم يكن، ولكن^٢ بواسطة الحركة الدائمة و غيرها كما مرّ. و مراده أنه
لا يؤثر في العالم بعد أن لم يكن^٣ مؤثراً في شيء منه. و تعبّر الفلاسفة عن هذا المعنى بأنه -
جلّ و علا - لا يتعطل عن جوده^٤.

و قوله: «فإنه إن كان المرجح هو نفسه أو على ما أخذ من صفاته و هو دائم فيجب دوام
الترجح و دوام وجود المعلول»: فهذا هو القسم الأول من قسمي البرهان المذكور و هو أن
البارئ تعالى و كلّ ما له مدخل في مؤثرته في العالم، إن كان أزلياً و جب أزلية العالم، و
أشار بـ «ما أخذ من صفاته» إلى الصفات التي يذكرها الأشعرية و يدّعون قدمها كالقدرة
الزائدة و العلم الزائد و غير ذلك، فإنّ هذه و إن كان القول بها على الوجه الذي يذكرونه
باطلاً، فإنّ ثبوتها للبارئ - جلّ جلاله - لا يقدح فيما نحن فيه، كما ظنّ القوم أنه إذا فعل
بالإرادة اندفع البرهان عنهم، فإنّ الإرادة و كلّ صفة غيرها إذا كانت دائمة و لم يتوقف الأمر
على غيرها يدوم الترجيح بداومها.

و قوله: «و إن لم يفعل ثمّ فعل فلا بد من حدوث ما ينبغي في فعله أو عدم ما لا ينبغي»: هذه
القضية هي عكس نقيض ما قبلها، فإنه إذا صدق «كلّما كان المرجح دائماً فالترجح
دائم»، صدق «كلّما لم يكن الترجيح دائماً فالمرجح ليس بدائم» و من المعلوم أن المرجح

٣. آس ١: أن يكن.

٢. س: - ولكن.

١. آس ١: واسطة.

٤. س: وجوده.

إذا لم يفعل ثم فعل فترجيحه غير دائم، وأن المرجح إذا توقف فعله على حدوث أمر أو عدم أمر فليس ذلك المرجح من حيث هو مرجح دائماً. و حدوث ما ينبغي، كوجود^١ شرط الإيجاد؛ وعدم ما لا ينبغي، كزوال المانع عن الفعل.

وقوله: «و يعود الكلام إليه ولا يقف»: هذا إشارة إلى القسم الثاني من قسمي البرهان وهو أنه إن لم يكن كل ما لأجله كان مؤثراً في العالم أزلياً، بل كان شيء منه حادثاً، لزم وجود حوادث متعاقبة غير منقطعة عند حادث لا يسبقه غيره. و لفظة «إليه» ضميرها عائد إلى أحد الحادتين لا بعينه، وهما وجود ما ينبغي وجوده لتمام^٢ الفعل، وعدم ما لا ينبغي وجوده. وعند هذا تم برهان أزلية جود الباري عز سلطانه.

و تقريره على السياق^٣ الذي ذكره أنه كلما صدقت المتصلة الأولى صدق عكس نقيضها وهي المتصلة الثانية لكن المتصلة الأولى صادقة فالثانية صادقة أيضاً، ثم يضم^٤ إلى الثانية متصلة أخرى على هيئة الشكل الأول فينتجان ما يلزم منه حصول المطلوب.

و تلخيص هذا البرهان أن كلما كان المرجح لوجود العالم هو الواجب وحده، أو هو مع ما أخذ من صفاته، دائماً، فالعالم أزلي، فكلما لم يكن العالم أزلياً فمرجح المذکور ليس بدائم؛ بل لابد من حدوث ما له مدخل في مرجحيته لكن المقدم وهو المتصلة الأولى حق، فالتالي وهو المتصلة الثانية حق. فإذا ضمنا إليها «و كلما كان بعض ما له مدخل في الترجيح حادثاً» عاد الكلام في ذلك الحادث و لزم حوادث لا بداية لها في الأزل، أنتج المتصلتان: «كلما لم يكن العالم أزلياً كانت الحوادث غير متناهية في الأزل» فيلزم من عدم أزلية العالم أزليته، وكل شيء لزم من عدمه ثبوته فعدمه باطل، فعدم أزلية العالم باطل، فأزليته حق؛ وهو ما قصد^٥ أن يبين. فترتيب المقدمات على هذا التقرير مطابق لترتيبها في الكتاب. وإذا تم البرهان هاهنا فما ذكره بعد ذلك إنما هو للإيضاح لا للتتميم^٦.

و قوله: «فواجب الوجود لا تسنح له^٧ إرادة»: إنما خصص «الإرادة» بالذكر دون باقي ما

١. ت: كوجوب.

٢. ت: لو تم.

٣. س: السابق.

٤. آس ١: تضم.

٥. مع ٢: قصده.

٦. س: الإيضاح لا المتمم.

٧. از اینجا تا عبارت: «و هذا انعام أحقر بالنسبة إلى أجرامها» در ص ٣٠٠ از نسخه «س» افتاده است.

ذكر من صفاته، لأنها هي التي ظن جمهور أرباب علم الكلام أن برهان أزلية جود المبدأ الأول يندفع بها.

ولهم في مفهوم إرادته تعالى اختلافات كثيرة؛ ولهم اختلاف أيضاً في قدمها وحدوثها، والقائلون بحدوثها:

منهم، من جعلها قائمة بذات الله تعالى وهم الكرامية.

و منهم، من ادعى أنها حادثة لا في محل وهو مذهب بعض المعتزلة، كأبي علي الجبائي وأبي هاشم ولده، والقاضي عبد الجبار بن أحمد.

ولولا أن استقصاء البحث في ذلك يخرج عن غرض شرح الكتاب لذكرته وتكلمت عليه.

و وجه دفعهم البرهان بالإرادة هو قولهم: إن الله تبارك وتعالى أراد إحداث العالم حين حدث، ولم يتعلق إرادته بإحداثه في وقت آخر، وليس لأحد أن يسأل عن سبب تخصيصها بأحد الوقتين؛ لأن تلك الإرادة لعينها وماهيتها اقتضت التعلق بإحداثه في ذلك الوقت؛ و لوازم الماهيات لا تعلل بعين تلك الماهيات وسيأتي الكلام على هذا.

و قوله: «و حال كل ما يتجدد، حال ما لأجله التجدد في استدعاء مرجح حادث»: بيّنه بذلك على أن كل ما يدعى من الأمور التي لأجلها حدث العالم بعد أن لم يكن كحدوث^١ إرادة، أو قدرة، أو وقت موافق، أو زوال مانع، أو تعلق علم، أو حضور مصلحة، أو أي شيء كان، فإن الكلام في حدوثه واستدعائه لمرجح آخر حادث، كالكلام في حدوث العالم نفسه واستدعائه لذلك؛ فلا يقف تسلسل الحوادث المتعاقبة عند حد لا يتقدمه حادث آخر. و قوله: «و ليس قبل جميع الوجود وقت يتوقف عليه الفعل»: فاعلم أن من المتكلمين من حكى عن الحكماء أنهم يقولون: إنه ليس صدور العالم عن البارئ في وقت أولى من وقت آخر إما قبله أو بعده. والذي حكى عنهم ذلك، فقد سهى في النقل، فإن جميع الممكنات لا يتقدمها إلا ذات الواجب لذاته، والوقت من جملة الممكنات، وهو مقدار الحركة المستدعية لموضوع متحرك، فلا يتقدم على جميع الموجودات الممكنة؛ وإلا لكان

متقدماً على نفسه. وكذا^١ الحركة و موضوعها و ذلك محال.
وقوله: «و لا يمتاز في العدم البحث حال يكون الأولى به أن يصدر عنه شيء أو بالشيء أن يحصل عنه»: فاعلم أنه إذا لم يكن قبل حدوث العالم وقت و لا شيء من الموجودات الممكنة، مع أن حدوثه لا يتصور إلا بسبق أمر ما عليه، فذلك الأمر إما موجود أو معدوم:
فإن كان موجوداً: فإما واجباً، أو ممكناً:
لا جائز أن يكون ممكناً لأن كلامنا فيما يسبق كل الموجودات الممكنة؛ فبقي إما
الواجب، أو المعدوم.

وكل واحد منهما لا يجوز أن يكون مرجحاً لحدوث العالم:
أما المعدوم، فلما ذكره في هذا الموضع من عدم الأولوية في العدم البحث.
و أما الواجب، فلقوله: «فلو حصل منه شيء بعد أن لم يكن لتغير ذاته و لتسلسل
الحوادث فيها إلى غير نهاية و هو محال»: وبرهان هذا القول قد سبق و تبين استحالة كونه
محلاً للحوادث من وجهين:
الوجه الأول، أنه لو كان محلاً لها للزم في ذاته تعالى جهة فاعلية و جهة قابلية و برهن
على امتناعهما فيه.

الوجه الثاني، أنه لو حلت الحوادث فيه، فالحدث الذي يثبت^٢ زماناً ما، ثم يبطل:
إن كان موجباً ذاته و جب أن لا يعدم عنها أبداً^٣.
و إن كان مُبطل وجوده أيضاً ذاته فما كان يحصل؛ فلا بد من علة لحدوثه حادثة، و من
علة أخرى لبطلانه حادثة أيضاً؛ و علة الحدوث لا يتخلّى عن الحدوث و علة البطلان
لا يتخلّى عنه أيضاً. و قد عرفت أن هذا يؤدي إلى ثبوت حركة لا تنصرم إذ لا يصح حدوث
الحوادث إلا بها و قد بين في مباحث الحركة أن الحركة التي لا تنصرم^٤ هي الوضعيه لا غير.
فمحل هذه الحركة، إن كانت ذاته - تعالى و تقدّس - و جب أن يكون واجب الوجود
جسماً متحركاً و قد أبطل ذلك.

١. ت: هكذا.

٢. آس ١: ثبت.

٣. مج ٢: البتة.

٤. ت: - إذ لا يصح حدوث الحوادث إلا بها و قد بين في مباحث الحركة أن الحركة التي لا تنصرم.

وإن كان محلّها^١ غيره، فذلك الغير من معلولاته لا محالة لما بيّن أن لا واجب لذاته غيره، فيلزم من ذلك أن يكون منفعلاً عما هو معلول له انفعالاً دائماً، وأنت تعرف استحالة ذلك بما مرّ.

و بهذا يندفع ما اعترض به بعضهم على برهان أزلية العالم وهو تجويزه أن يكون إله العالم - جلّ و علا - مريداً بإرادات حادثة لا أوّل لها، وأنّه لم يزل كذلك حتى حدثت إرادة موجبة لحدوث هذا العالم، وعلى هذا فلا يلزم من تسلسل الحوادث لا إلى بداية، أن يكون عالم الأجسام والنفوس والعقول حادثاً.

وقوله: «ففعله دائم» هو التصريح بالنتيجة التي قصدتها.

قال: سؤال: يلزم أن تكون الحوادث غير متناهية وذلك محال؛ لأنّ كلّ واحدٍ

مسبوق بعدم فيكون الكلّ مسبوقاً بعدم^٢.

وأيضاً، كلّ واحد دخل في الوجود فيكون الكلّ قد دخل، فانحصر في الوجود،

هذا محال.

جواب: هذا هو الحكم على الكلّ بما على كلّ واحد؛ وذلك لا يجوز فإنّ كلّ

ممكّن غير الحركة جائز وقوعه دفعةً، ولا كذلك الجميع، وكلّ واحد من الضدين

ممكّن في محلّ و الكلّ معاً غير ممكّن مع أنّ المعدوم لا كلّ له.

أقول: إنّ من المتكلّمين من قرّر وجوب مسبوقية مجموع الحوادث الماضية بعدم،

لوجوب مسبوقية كلّ واحد منها به، بطريقتين غير مبنيّتين على أنّ الحكم على الكلّ هو

الحكم على كلّ واحد:

الطريق الأوّل، هو أنّه إذا كان كلّ حادث مسبوقاً بحادث آخر لا إلى أوّل، ولنفرض هذه

الحوادث^٣ هي دورات^٤ الفلك، فحينئذ يكون كلّ واحد من تلك الدورات مسبوقاً بعدم لا

أوّل له، و تلك العدميّات^٥ بأسرها مجتمعة في الأزل، إنّما الترتيب في الوجودات لا في

العدميّات؛ فإذاً جميع العدميات السابقة على كلّ واحد من هذه الوجودات مجتمعة في

٢. ك: مسبوق بعدم فيكون الكلّ مسبوقاً بعدم.

١. آس: محله.

٥. آس: العدميات.

٤. ت: ذوات.

٣. ت: للحوادث.

الأزل: فإمّا أن يحصل مع مجموع تلك العدميات شيء من الوجودات في الأزل، أو لا يحصل: فإن حصل، لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبوق وهو محال.

وإن لم يحصل فلمجموع الوجودات بداية وهو المطلوب.
الطريق الثاني، هو أنّه إمّا أن يقال حصل في الأزل شيء من هذه الحركات والحوادث، أو لا يقال إنّه حصل في الأزل شيء منها:

[١] فإن حصل شيء منها في الأزل، فإن كان مسبقاً بغيره فهو محال؛ لأنّ الأزل لا يكون مسبقاً بالغير؛ وإن لم يسبق بغيره فهو أوّل الحوادث فلا يكون غير متناهية وهو مطلوبنا.

[٢] وإن لم يحصل شيء من الحوادث في الأزل فلمجموعها بداية وهو ما أردنا بيانه. ولهم في تقرير ذلك طرق آخر لم أذكرها لكونها^١ ممّا لا يخفى فسادها على^٢ من وقف على الأصول السالفة.

والذين قرّروا هذا السؤال بالبناء على أنّ حكم الكلّ هو حكم كلّ واحد، فكأنّهم اقتنعوا في بيان ذلك بإيراد مثالٍ وهو أنّه لمّا كان كلّ واحد من الزنج أسود، وجب أن يكون الكلّ أسود. والتمسك بهذا في غاية ما يكون من الرّكّة وهو منقوض بالمثالين المذكورين في الجواب:

أحدهما، قوله: «كلّ ممكن غير الحركة جائز وقوعه دفعة ولا كذلك الجميع»: يريد: ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة، لأنّ منها ما لا يقع إلّا على الترتيب الزماني كما عرفت.

و ثانيهما، قوله: «وكلّ واحد من الضدين ممكن في محلّ والكلّ معاً غير ممكن»: يريد أنّ كلّ واحد منهما يمكن حصوله في محله في وقت ما ومجموعهما لا يمكن أن يحصل فيه في ذلك الوقت بعينه.

و أمّا قوله: «مع أنّ المعدوم لا كلّ له»: فهو تقرير لجواب السؤال من وجه آخر وذلك الوجه هو أنّ الحوادث الماضية لا كلّ مجموعي لها في حال من الأحوال حتى يكون ذلك

الكلّ مسبوقاً بالعدم، أو غير مسبوق، أو منحصرأ في الوجود، أو غير منحصر، بل هي أبداً معدومة. و الموجود من السلسلة في كلّ وقت ليس إلاّ واحداً^١ منها فقط. وإذا كان الكلّ المذكور لا وجود له في الخارج فلا يمكن أن يحكم عليه بحكم خارجي البتة؛ فما ذكره هذا السائل يبتني على كلّ مجموعيٍّ لشيء يستحيل أن يكون له كلّ، وذلك الشيء هو الحوادث الماضية والحركات؛ وإذا قد عرفت ما أجاب به في الكتاب فلنذكر ما يصلح جواباً لو قرّر السؤال على الطريقتين المذكورين:

أما الأوّل منهما، فجوابه أنّه إن عني بكون العدم السابق لكلّ حادث لا أوّل، أنّه غير مسبوق بحركةٍ ما، فهو ممنوع إذ عدم كلّ حركة فهو مسبوق بحركة أخرى إلى غير النهاية^٢؛ وإن عني بذلك سبق كلّ واحد من الحوادث بعدم غير مسبوق بذلك الحادث بعينه^٣، فلا يلزم اجتماع تلك العدميّات في الأزل إذ لا معنى لكون الشيء أزلياً إلاّ عدم مسبقيته بالغير، و لا يلزم من عدم السبق بحادث معيّن عدم السبق بحادث أصلاً، لأنّ نفي الأخصّ لا يستلزم نفي الأعمّ.

و أما الثاني، فجوابه أنّا إذا قلنا كلّ واحد من الحوادث، أو كلّ واحد من الحركات، فإنّما أن يؤخذ المسمّى وهو المشترك بين جميع الأفراد داخلاً فيه، أو لا يؤخذ: فإن أخذ اخترنا أنّه حصل في الأزل شيء من الحركات مثلاً وهو مسمّى الحركة، و لا يلزم من كونه لم يسبق بغيره أن يكون أوّل الحركات، وإنّما يلزم ذلك إن لو كان له أوّل. وإن لم يؤخذ المسمّى في ذلك اخترنا أنّه لم يحصل شيء منها في الأزل و لا يلزم من ذلك أنّ لمجموعها بداية؛ بل الحق أنّ كلّ واحد من الحركات مسبوق بحركة أخرى لا إلى نهاية و مسمّى الحركة محفوظ أزلاً وأبداً بواسطة تعاقب جزئياتها.

قال: سؤال: كلّ واحد يلزم أن يتوقف على ما لا يتناهى وهذا محال.

جواب: التوقف إنّما يقال في أشياء ما حصلت بعد، يكون شيء منها بعد شيء؛ و ما فرضته في المستقبل متوقفاً على غيره فيه، وجدت بينك وبينها حوادث متناهية و هكذا دائماً؛ وإن عنيّت بهذا التوقف أنّ الواحد لا يوجد إلاّ بعد ما

لا يتناهى فذلك نفس محل النزاع.

سؤال: كلّ آن حاضر هو^١ آخر ما مضى فهو نهايته.

جواب: الكلام في بدايته؛ فـ«الأبد» أيضاً يؤخذ^٢ «الآن» مبدأه^٣ ولا نهاية له من الجانب الآخر.

سؤال: نأخذ جميع الحركات الماضية و نجمعها و نزيد عليها من المستقبل سنة^٤، فمعها أكثر من المأخوذ دونها فيتناهى الناقص، وما زاد على المتناهي بمتناه فهو^٥ متناه.

جواب: فرض الحركات المتعاقبة معاً محال؛ ولم تلزم النهاية لاستحالة الجمع فكيف يفرض الممتنع ليمتنع بوجوده ما أمكن لعدمه الواجب.

سؤال: فيما ذكرتم إثبات المساواة بين الباري والخلق لأنّه كما يلزم من رفع العلة رفع المعلول، يلزم من ارتفاع المعلول ارتفاع العلة.

جواب: ليس^٦ هذا اللزوم و ذلك على وتيرة واحدة، فإنّ المثلث يوجب بارتفاعه في نفسه ارتفاع^٧ الزوايا دون العكس، بل^٨ و يلزم من تسليم ارتفاع زواياه أن يكون المثلث قد ارتفع أولاً لزوماً استدلالياً و هكذا في جميع العلل الكاملة والمعلولات.

أقول: يريد بالسؤال الأول من هذه الأربعة المذكورة^٩ في هذا الكلام أنّه لو كانت الحوادث في الأزل غير متناهية، لكان وجود كلّ واحد منها متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له^{١٠} و أن يقطع إليه ما لا نهاية له، والتالي باطل فالمقدم مثله.

و جوابه أن يستفسر عن هذا التوقف: فإن أريد به ما يطلق عليه في العرف و هو أنّه إذا قيل «إنّ كذا توقّف على كذا»، فمعناه أنّ الشئين وُصفاً معاً فالعدم المتوقّف والمتوقّف عليه، و الأخير منهما لم يكن يصحّ وجوده إلّا بعد وجود المعدوم أولاً؛ منعنا الشرطية فإنّه على

١. ك: فهو. ٢. آس ٢: بدايته فلا بد أن يؤخذ؛ مج ١: بدايته فلا بد يؤخذ.

٣. مج ٢: مبدأ. ٤. مج ١: ستة؛ آس ٢: ناخوانا، احتمالاً: لمية (بى نقطه).

٥. آس ٢، مج ٢: - فهو. ٦. آس ٢: - ليس. ٧. آس ٢: ارتفاعاً.

٨. مج ١، ت: بلى. ٩. آس ١: المذكور. ١٠. مج ٢: ما لا يتناهى.

هذا لم يكن ألبتة ولا في وقت من الأوقات يصح أن يقال إن الأخير متوقف على وجود ما لا يتناهى أو يقطع إليه ما لا يتناهى؛ وظاهر أن الذي لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهى^١ في المستقبل لا يصح وقوعه، وليس في الماضي حالة كان فيها الغير المتناهى الذي توقف^٢ عليه الحادث معدوماً فحصل، ثم حصل الحادث الذي توقف وجوده عليه بعد حصوله، فلا يتوقف شيء من الحوادث المتعاقبة إلى غير النهاية على ما لا يتناهى إذا فسر التوقف بهذا المعنى.

وإذا عرفت هذا، فقله: «وما فرضته في المستقبل متوقفاً على غيره فيه وجدت بينك وبينها حوادث غير متناهية وهكذا دائماً»: معناه أن التوقف إذا كان لا يقال إلا على أشياء ما حصلت بعد على حسب ما عناه، فوجودها من حيث إنه لم يحصل إنما يكون في المستقبل؛ وعلى هذا التقدير فكلما تفرضه من الحوادث المستقبلية متوقفاً على غيره في المستقبل وجدت بينك وبين الحادث المتوقف، حوادث هي متناهية بالضرورة لا على ما قيل في الشرطية إنها لا نهاية لها؛ وهكذا دائماً يكون حال كل ما تفرضه من الحوادث في المستقبل. ومن أول كلامه في الجواب إلى هاهنا هو على تقدير^٣ أن السائل قصد بالتوقف هذا المعنى العرفي؛ فإن أريد بالتوقف لا على هذا المعنى بل أراد به كون الشيء المتوقف لا يقع إلا بعد وجود حوادث لا أول لها في الماضي، وهو المراد بقوله: «إن الواحد لا يوجد إلا بعد ما لا يتناهى»، فهذا هو مذهب الحكيم؛ فإن عنده لا يقع حادث إلا ويسبقه حوادث لا بداية لها وأنه لا يمكن وقوعه إلا كذا؛ وهو معنى قوله: «فذلك نفس محل النزاع».

وإذا كان توقف الحادث على ما لا نهاية له عن^٤ المتنازع فيه، هل يصح أو لا يصح؟ وكان الحكيم مذهبه أن ذلك صحيح فاستعمال المنع من صحة التوقف المذكور مقدمة في إبطال صحته كما فعل في استثناء تالي الشرطية المستعملة في السؤال المصادرة على المطلوب. وهو مغالطة قد^٥ عرفت في المنطق.

١. ت: - أو يقطع إليه ما لا يتناهى، وظاهر أن الذي لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهى.

٢. آس ١، مج ٢: عين.

٣. آس ١: التقدير.

٤. ت: + وجوده.

٥. آس ١: وقد.

فحاصل الجواب أنه إن عني بالتوقف المعنى العرفي منعنا الشرطية؛ وإن عني به المعنى الآخر سلّمناها ومنعنا الاستثناء.

وأمّا تقرير السؤال الذي يتلو هذا، فهو «أنّ الحوادث الماضية لها آخر وكلّ ما له آخر فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية»؛ أمّا الصغرى فقولها: «كلّ آن حاضر هو آخر ما مضى»؛ إشارة إلى بيانها؛ وأمّا الكبرى فقولها: «فهو نهايته»؛ إشارة إليها وهي بيّنة بذاتها. وجوابه أنا لانسلّم أنّ الآن آخر، بمعنى أنّه ليس بعده شيء آخر، فالصغرى ممنوعة وهذا لم يذكر في الكتاب؛ وبتقدير تسليم ذلك فالنهاية المذكورة في الكبرى إن قصد بها ما هي في جانب بداية الحوادث وأولها، فالكبرى ممنوعة أيضاً؛ وإن عني بها النهاية في الجانب الآخر كانت النتيجة أنّ الحوادث الماضية متناهية من جهة آخرها ولا يلزم من ذلك أن تكون متناهية من جهة أولها حتى يكون لها بداية ليس قبلها حادث؛ وليس الكلام في تناهيها من جهة آخرها بل من جهة أولها وهو المراد بقوله: «الكلام في بدايته». وما ذكره في تنمة الجواب فهو لبيان أنّ نهاية الشيء من أحد الجانبين لا تدلّ على نهايته من الجانب المقابل له.

وأمّا السؤال الذي ذكره بعد هذا، فحاصله يرجع إلى استعمال طريقة التطبيق المبرهن بها على تناهي الأبعاد وتناهي العلل والمعلولات وغيرهما من الأمور المترتبة الموجودة آحادها معاً؛ وتقريره أنا إذا فرضنا الحركات الماضية من اليوم إلى الأزل جملةً، ومن عامّ أول إلى الأزل أيضاً جملةً أخرى، فلا شك أنّ الجملة الأولى أزيد من الثانية بمقدار سنة واحدة؛ فإذا أطبقنا^١ في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة، على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة، حتى يتقابل كلّ فرد من أفراد إحدى الجملتين ممّا يشابهه في المرتبة من الجملة الأخرى، فإن لم تقصر الجملة الناقصة عن الزيادة في الطرف الآخر، كان الشيء مع غيره كهولاء مع غيره وهذا محال؛ فإن انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية من جانب الأزل، وليس الزائد عليها إلّا ذلك القدر المتناهي والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يكون متناهياً لا محالة؛ فالكلّ في جانب الأزل متناه وهو المطلوب. وتمام الإيضاح في تقرير ذلك قد مرّ.

و جوابه أن الحركات لا كل لها فيمتنع اجتماعها فيكون فرضها مجتمعةً فرضاً لأمرٍ محالٍ وهو معنى قوله: «فرض الحركات المتعاقبة معاً محال». ونهاية هذه الحركات في الماضي إنما لم يلزم بسبب أن الحركات المذكورة يستحيل اجتماعها وذلك هو المراد بقوله: «و لم تلزم النهاية لاستحالة الجمع»: أي لم يكن عدم لزومها إلا بسبب هذه الاستحالة. وأما قوله: «فكيف يفرض الممتنع ليمتنع بوجوده ما أمكن لعدمه الواجب»: فمعناه^١ أنه كيف يصح فرض وقوع اجتماع الحركات الذي هو ممتنع في نفسه ليمتنع بوجود ذلك الاجتماع المستحيل للانهاية التي كان إمكانها في الحركات لعدم اجتماع الحركات الذي هو واجب لها؛ فهذا بناء على الممتنع من جهة امتناعه وتصحيح له ليمتنع^٢ بفرض صحته، ما هو^٣ صحيح في نفسه.

و أما سؤال المساواة بين البارئ و الخلق، فهو من قبيل التشنيع؛ و تقريره أنه لو كان البارئ - عزّ و علا - علة تامة لوجود العالم بحيث يلزم من دوامه تعالى دوام العالم على الوجه الذي قرّرتموه، لكان يلزم من فرض عدمه عدم العالم، و من فرض عدم العالم عدمه؛ إذ هذا هو حال العلل الكاملة مع معلولاتها، فإن ارتفاع كل واحد من العلة التامة و المعلول لازم عن ارتفاع الآخر كالشمس و شعاعها، و حركة الخاتم لحركة اليد كما عرفت؛ فيلزم^٤ المساواة المذكورة.

و لا تتم هذه الحجة إلا بإبطال تالي هذه الشرطية، و كأنّهم اقتنعوا في إبطالها بما فيها من الشناعة و كونها مخالفة للشهرة لا غير.

و جوابه أن اللزومين ليسا^٥ على وتيرة واحدة فإن عدم المعلول موجبٌ هو ارتفاع العلة و ليس الموجب لعدم العلة ارتفاع المعلول بل^٦ يستدل بارتفاع المعلول على أن العلة قد كانت ارتفعت أولاً حتى أوجب ارتفاعها ارتفاعه؛ و قد تمثّل على ذلك بالمثلث العلة، و زواياه المعلولة له. و كلامه في ذلك واضح و على المثلث و زواياه^٧ يقاس حال كل علة تامة

٣. آس ١: - هو.

٦. آس ١: بأن.

٢. آس ١: - ليمتنع.

٥. مج ٢: ليستا.

١. آس ١: و معناه.

٤. آس ١: فيمتنع.

٧. ت: - المعلولة له، و كلامه في ذلك واضح و على المثلث و زواياه.

و معلولها في لزوم عدم كل واحد منهما لعدم الآخر أو في لزوم فرض عدمه لفرض عدم الآخر إن كانت العلة ممّا لا يجوز عدمها.

قال: سؤال: كل واحد من النفوس الناطقة حادث في وقتٍ إذ يتعلّق^١ حدوثها

بحدوث البدن؛ فالكلّ من المفارقات منها يكون حادثاً إذ هو معلول الآحاد.

جواب: بلى، كلّ آحاد لها مجموع متناه أو غيره؛ فبحدوث كلّ جزء آخر يحدث

مجموع آخر، ذلك المجموع من حيث هو هو لم يكن قبله، وكلّ وقت يحصل من

مفارقات النفوس شيء يحدث باعتباره مجموع آخر؛ إذ المجموع الذي أخذ فيه

الشيء غير الذي لم يؤخذ فيه ذلك الشيء؛ فكلّ^٢ وقت لها مجموع آخر حادث، بل

و حال مجموع الموجودات قديمها - مأخوذاً^٣ مع حادثها - أيضاً كذا؛ فلا يدلّ هذا

في النفوس على نهايتها و لا على سبق العدم على نوعها؛ هذه أقوى خيالات

المعظلة للذين عطّلوا الله تعالى عن جوده.

أقول: إنّ هذا السؤال لم أجده في كلام أحد من فرق المتكلمين وقد نبّه في بعض كتبه

أنّه هو الذي أورده نيابة عنهم و تقريره أنكم اعترفتم بأنّ النفوس الناطقة الإنسانية حادثة

بحدوث البدن الصالح لتدبيرها؛ و اعترفتم أيضاً بأنّها لم تعدم بعد مفارقة البدن و كلّ ما

حدث منها فيما مضى فهو باق؛ فكلّها باقية فلها مجموع، وكلّ موجود فلا يخلو إمّا أن يكون

مجموعها حادثاً أو غير حادث؛ لا جائز أن يكون غير حادث لأنّ المجموع معلول الآحاد و

آحاد النفوس باعترافكم حادث؛ وإذا كانت العلة حادثة فالمعلول لابدّ و أن يكون حادثاً

فمجموع النفوس الذي هو معلول آحادها الحادثة هو حادث أيضاً؛ وفرض لا كذلك، هذا

خلف. فثبت أنّ مجموع النفوس حادث و كلّما كان الأمر كذا فللحوادث بداية لكن المقدم

حق، فالتالي حق^٤ أيضاً؛ و الشرطية يتبيّن بأنّه لو لم يكن للحوادث نهاية في الماضي

فأشخاص الناس الحادثة لا يتناهى في الماضي أيضاً؛ فنفسها الناطقة لا تنتهي إلى نفس

ليس قبلها نفس أخرى، فلا يكون مجموعها حادثاً؛ فكلّما لم تكن الحوادث متناهية في

١. مج ٢: تعلق.

٢. مج ٢: وكل.

٣. مج ٢: ت: مأخوذ.

٤. مج ٢: مثله.

الأزل لم يكن مجموع النفوس حادثاً، وعكس نقيض هذه القضية هو الشرطية المذكورة التي بين صدق مقدمها، فلزم صدق تاليها وهو أن الحوادث لها بداية وذلك هو المطلوب؛ هذا هو مقصوده من السؤال المذكور.

وقوله: «كل واحد من النفوس الناطقة حادث في وقت»: يجب أن يقيّد هذه النفوس «بالإنسانية» وإلا انتقضت الدعوى بنفوس الأفلاك فإنها ناطقة أيضاً كما بين المصنّف، ومع هذا فهو يعترف أنها ليست حادثّة؛ وتركه للقيد المذكور إنما هو لدلالة القرينة عليه.

ويمكن أن يجاب عن هذا السؤال من وجوه والذي ذكره في التلوينات هو وجه واحد منها، وحاصله أنه سلّم أن المجموع الموجود الذي أخذ^١ من آحاد النفوس الناطقة حادث، ولم سلّم مع ذلك أن للحوادث الماضية بداية؛ وذلك لأن كل آحاد لها مجموع سواء كان ذلك المجموع متناهيّاً أو غير متناه، فإنّه إذا أضيف إليه واحد آخر حادث، صار ذلك المجموع بإضافة هذا الواحد مجموعاً آخر غير الذي كان؛ إذ المجموع الذي كان لم يكن هذا الواحد جزءاً منه، فالذي هذا جزء منه مغاير لما ليس بجزء منه؛ وذلك المجموع الذي هذا الواحد جزء منه من حيث هو هذا المجموع، لم يكن قبل حدوث هذا الجزء؛ فحال ما يوجد مجموعاً من آحاد النفوس هذه الحال، فإن كل وقت يحصل من النفوس المفارقة لأبدانها شيء يضاف إلى المجموع الحاصل منها يحدث باعتبار ذلك الشيء مجموع آخر غير ذلك المجموع الذي كان حاصلاً؛ إذ المجموع الذي أخذ فيه الشيء المضاف غير المجموع الذي لم يوجد فيه ذلك الشيء؛ فكل وقت يكون للنفوس المفارقة للأبدان مجموع آخر حادث حدوثاً زمانياً؛ ولا يختص ذلك بالنفوس، بل و حال مجموع الموجودات قديمها مأخوذ مع حادثها أيضاً كذا؛ فإن بحدوث موجود واحد يتبدّل مجموع الموجودات الحاصل لمجموع آخر غيره؛ فلا يدلّ هذا في النفوس على نهايتها، ولا على سبق العدم على نوعها، فإنّه لا يلزم من حدوث مجموع كل وقت أن يكون وقت ما كان من النفوس في ذلك الوقت شيء واقع أصلاً؛ بل كان مجموع منها يوجد وقت من الأوقات ما كان ذلك المجموع بعينه موجوداً فيه، والوقت الذي لا يوجد فيه ذلك هو الوقت الذي ما كان الواحد الذي

١. از اينجا تا عبارت: «بذاتها إلا إذا انتقلت عن محلّها» در ص ٣٠١ از نسخه «ت» افتاده است.

حصل بحدوثه ذلك المجموع حاصلًا فيه؛ ولا يلزم من ذلك نهاية أعداد النفوس أيضاً؛ وعدم لزومه ظاهر. فهذا هو تقدير الجواب المذكور في الكتاب تلخيصاً وبسطاً. وأما باقي الوجوه التي تصلح جواباً لذلك ولم يذكرها فيه فهي ثلاثة: أحدها، أنا لانسلم حدوث النفس الإنسانية وقد عرفت ما في ذلك من البحث. و ثانيها، أن النفوس الباقية بعد مفارقه الأبدان ليس لها كلٌّ و مجموع حقيقي لعدم ارتباط بعضها ببعض في نفس الأمر و كون الذهن لا يمكنه حصرها وعدّها. و ثالثها، أنه لا يلزم من كون النفوس الناطقة الماضية متناهية وأنه كان زمان^١ الماضي لم يوجد فيه نفس نطقية^٢، أن تكون حوادث العالم بأسرها كذلك. ولا يلزم من حدوث^٣ نوع الإنسان انقطاع كلِّ الحوادث عند بداية؛ فمن الجائز عقلاً أن يكون الحوادث غير متناهية في الأزل و مع هذا يأتي دور يحدث فيه من الحيوانات ما لم يكن فقط، ولا يكون بعده أبداً. و جاز أن يكون الإنسان من قبيل ما حدث نوعه بعد أن لم يكن إلا أن يدل دليل خارج عما في هذا السؤال على امتناعه.

و قد عارض المتكلمون عدم نهاية الحوادث في الأزل بطريق النفوس الإنسانية أيضاً من وجهين آخرين غير ما في الكتاب:

الوجه الأول، قولهم لو كانت الحوادث لا تتناهي في الأزل لكانت النفوس الناطقة المفارقة للأبدان الإنسانية غير متناهية، وهي موجودة معاً بناءً على ما صحّ من كونها لا تعدم كما ستعلم؛ ثم أبطلوا هذا التالي باستعمال برهان التطبيق في تلك النفوس و ألزموا من بطلانه بطلان المقدم.

و الجواب عن هذا، بمنع الشرطية كما عرفت، و بمنع بطلان التالي لعدم الترتيب في النفوس؛ و قد علمت أن طريقة التطبيق في إثبات التناهي لا تتم بدونه وبدون وجود الآحاد معاً و النفوس المذكورة وإن كانت موجودة معاً إلا أنه لا ترتيب فيها.

الوجه الثاني، هو أن النفوس المذكورة لها عدد، وكلّ ما له عدد فهو إمّا زوج أو^٤ فرد؛

٣. آس ١: - حدوث.

٢. مج ٢: ناطقة.

١. آس ١: زماناً في.

٤. آس ١: وإمّا.

فالنفوس المفارقة للأبدان إمّا زوج أو فرد: فإن كانت زوجاً فهي منقسمة بمتساويين فلها نصف ونصف أقل من كلّها، وكلّ ما كان أقلّ من غيره فهو متناه، فنصفها متناه^١، فإذا انضم إليه النصف الآخر المتناهي أيضاً صار مجموعهما وهو الكلّ متناهياً؛ وإن كانت فرداً فبنقصان واحد يصير زوجاً متناهياً، فبإضافة الواحد إليه يكون متناهياً أيضاً لا محالة. وإذا ثبت أنّها متناهية على التقديرين فقد وجب تناهيها. ويلزم منه أن للحوادث الماضية بداية كما مرّ.

والجواب عنه، أنا لانسلم أنّ للنفوس المذكورة عدداً^٢ فإنّ العدد اعتباري لا وجود له بالفعل في الأعيان؛ وكلّ ما لا يعدّه العدد بالفعل ليس بمعدود، فلا عدد لها عيني ولا ذهني أيضاً، لامتناع اثنان على تفصيلها وتعديدها؛ فلا يوصف بزوجية ولا فردية ولا قلة ولا كثرة ولا مساواة ولا تفاوت ولا يزداد عددها بانضمام عدد إليها ولا جملة لها بوجه؛ أمّا في الأعيان فلعدم الارتباط؛ وأمّا في الأذهان فلعدم التصور والاكتناه؛ سلّمنا أنّ لها عدداً لكنّا لانسلم أنّه إمّا زوج أو فرد وإنّما يلزم ذلك إن لو كان متناهياً؛ فإنّ الانقسام إلى الزوج والفرد من لوازم العدد المتناهي لا من لوازم مطلق العدد. فلو أثبتنا تناهيها بأنّها إمّا زوج وإمّا فرد ولا يثبت ذلك إلّا إذا ثبت أنّها متناهية لكان مصادرة على المطلوب؛ سلّمنا أنّ لها عدداً هو إمّا زوج أو فرد، لكن لم قلتم إنّ كلّ ما هو أقلّ من غيره فهو متناه، فإنّ الألوف المضاعفة إلى نهاية أقلّ ممّا فيها من المئات الغير المتناهية أيضاً؛ ومقدورات الله تعالى أقلّ من معلوماته لدخول الممتنعات في معلوماته دون مقدوراته، مع أنّ كلّ واحد منهما غير متناه؛ وإذا سلّمنا ذلك كله فلا يلزم من تناهي النفوس تناهي الحوادث الماضية كما عرفت ذلك^٣ فيما مضى. و قوله: «هذه أقوى خيالات المعطّلة الذين عطّلوا الله تعالى عن جوده»: يحتمل أن يكون إشارة إلى كلّ ما ذكره في هذا الكتاب من شبههم. ويحتمل أن يكون إشارة إلى الشبهة الأخيرة فقط.

١. آس ١: - فنصفها متناه. ٢. مج ٢: عدد.

٣. آس ١: - وإذا سلّمنا ذلك كله فلا يلزم... تناهي الحوادث الماضية كما عرفت ذلك.

قال:

المورد الثاني^١

في المبادئ و الغايات و الترتيب و حال
جميع الموجودات

و فيه ثلاث تلويحات^٢

١. در نسخه «ت» از عبارت «المورد الثاني» تا «والنفس إذا كانت في أمر» در ص ٣٠٣ افتاده است.

٢. آس ١: تلويحات ثلاثة؛ مج ٢: تلويحات ثلاث.

[التلويح] الأول

في الغني

«الغني المطلق» هو الذي لا يتعلّق بغيره ذاته^١ ولا حال لذاته هي كمال له.

و «الفقير» ما يتوقّف منه على غيره ما ذكرنا.

و «المَلِك الحق» هو الذي ليس ذاته لشيء، وله ذات كلّ شيء. والغني المطلق

لا يستغني عنه شيء، إذ لو استغني عنه شيء فكان^٢ فقره إلى الغني أولى له، وعند

الاستغناء انتفى ما هو الأولى عن^٣ الغني، فهو عديم كمالٍ فافتقر؛ فلو كان في

الوجود غنيّ لا يستغني عنه غيره؛ وهذا تنبيه على وحدانيّة الواجب^٤ وجوده.

أقول: احترز^٥ بـ«المطلق» عمّا يكون غنيّاً من وجه دون وجه. واحترز في تعريف

«الغني» بقوله: «هي كمال له»، عن الإضافات المحضة فإنّها متعلّقة بغيرها.

فالغني هو الذي لا يتعلّق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة: في ذاته، وفي هيئات متمكنة

منه كالشكل، وفي هيئات هي كمالات للشيء في نفسه هي مبادئ إضافة له إلى غيره

كالعلم أو^٦ القدرة.

و حاصل الغني يرجع إلى وجوب الوجود من جميع الجهات.

٣. مج ١: و.

٢. مج ١: وكان.

١. آس ٢: بغير ذاته.

٤. مج ١: - غني لا يستغني عنه غيره؛ وهذا تنبيه على وحدانيّة الواجب.

٦. مج ٢: و.

٥. آس ٢: احترزنا.

وحاصل الفقر^١ يرجع إلى إمكان الوجود.

أما^٢ ما يصححه الإمكان وما ذكره في تعريف «المَلِك الحق» لو اقتصر منه على أنه له ذات كل شيء، لكفى؛ فإن من ضرورة ذلك أن لا يكون ذاته لشيء إذ لو كان ذاته لشيء لما كان ذات جميع الأشياء له مطلقاً.

والذي بين به أن «الغني المطلق» لا يستغني عنه شيء، تقريره أننا لو فرضنا أن الغني المطلق استغني عنه شيء من الأشياء لكان فقر ذلك الشيء إلى الغني وعدم استغنائه عنه أولى للغني^٣ من لا فقره إليه ومن استغنائه عنه، وإذا استغني ذلك الشيء عن الغني ولم يفقر إليه فقد انتفى عن الغني ما هو أولى له، وكلما انتفى عنه ذلك فهو عديم كمال لا محالة. فلو استغني عن الغني شيء لكان الغني عديم كمال وكل عديم كمال فهو مفتقر في تحصيل كماله المفقود إلى الغير، فيلزم على تقدير استغناء شيء عن الغني المطلق أن لا يكون الغني المطلق^٤ غنياً مطلقاً لافتقاره في تحصيل كمال ما له إلى شيء خارج؛ هذا خلف.

وإذا تقرّر هذا فلو كان في الوجود غني مطلق لوجب أن لا يستغني عنه غيره؛ وعلى هذا فكل غني مطلق فهو «مَلِك مطلق».

وقوله: «وهذا تنبيه على وحدانية الواجب وجوده»: إنما كان تنبيهاً على ذلك لأن كلما هو واجب الوجود فهو غني مطلق؛ فلو كان في الوجود واجبان لكان غنيين مطلقين فكان كل واحد منهما مستغنياً عن الآخر، وقد بينا أن كلما استغني عنه شيء فليس بغني مطلق، فلا يكون ولا واحد منهما غنياً مطلقاً، على تقدير أنهما غنيان مطلقان، وهو ظاهر البطلان. واعلم أن المنازع له أن لا يسلم أن فقر شيء ما إلى الغني أولى بالغني من لا فقره إليه، فإن هذه الدعوى ليست ببيّنة بذاتها بل يفقر بيانها إلى برهان، فالأولى أن لا يعول في إثبات وحدانية الواجب على هذه الطريقة بل يرجع فيه إلى ما سبق من البيان.

٣. مج ٢: بالغني.

٢. آس ١: أو؛ مج ٢: إذ.

١. مج ٢: الفقير.

٤. ت: - الغني المطلق.

قال: فصل ١ [١] - في جوده تعالى و نفي الغرض عنه]

و «الجود» إفادة ما ينبغي لا لعوض. فالمُعطي^٢ لما لا ينبغي ليس بجواد، أو^٣ لما ينبغي طالباً لعوض، كان عيناً أو مدحاً أو ثناءً أو إظهارَ قدرة و فضيلة، أو تخلصاً^٤ عن قبيح، فكلّ^٥ هذا عوض، وهو بما أفاد اشترى شيئاً فمعامل لا «جواد»؛ ومن كان الأولى به فعلٌ ما، فإذا لم يفعل لم يحصل^٦ الأولى به، فهو عادم الكمال المطلق لافتقاره في كمالٍ إلى غيره.

وكلّ مُريد و مُختار لا بدّ و أن يختار أحد طرفي النقيض إذ لو استوى الطرفان بالنسبة إليه؛ فالنسبة إمكانية لا تقع و الشيء إذا كان خيراً في نفسه مثلاً، ما^٧ لم يكن أحبّ و أولى بالإضافة إلى المختار، لا يختاره؛ فالوجود البحت الواجب لا كمال خارج عنه و كلّ ما تحقّق^٨ كمالاً فبتحقيقه^٩ تحقّق^{١٠}؛ وهو الحق الذي وراء كلّ كامل، لا يفتقر إلى شيء، و العالي لا غرض له في السافل.

أقول: إذا كان المعتبر في تعريف معنى «الجود» هو الأمور الثلاثة التي ذكرها وهي:

[١] أصل «الإفادة».

[٢] و كون ما يفيد مّا ينبغي للمستفيد أي يكون مبتغىً عنده مرغوباً فيه^{١١} مؤثراً بالقياس إليه.

[٣] و أن لا يكون ما يفيد له عوض من الأعواض التي ذكرها، و لا من غيرها الذي لم يذكره.

فإذا فُقد واحد من الثلاثة المعتبرة لم يتحقق معنى «الجود»^{١٢}. و لهذا كان المعطي لما لا ينبغي ليس بجواد، و كذا المعطي لما ينبغي طالباً لعوض.

و المقصود من هذا الفصل نفي الغرض عن البارئ تعالى فإنه لو فعل على وجه يستكمل

١. آس ٢: سؤال.	٢. مج ١: والمعطي.	٣. مج ١: و.
٤. مج ١، مج ٢، آس ٢: تخلص.	٧. مج ٢: ما.	٥. مج ٢: وكل.
٦. ك: لا يحصل.	٩. ك: فبتحقيقه: مج ٢: فبتحقيقه.	٨. ك: فكلّ ما يتحقق (در سطر بعد نيز).
١١. آس ١: فيه.	١٢. آس ١: معنى الجود.	١٠. ك: يتحقق.

به لم يكن كاملاً بذاته لكنه كامل بذاته فلا يفعل على وجه الاستكمال؛ وكلّ مَنْ يفعل بالإرادة والاختيار فهو مستكمل بفعله؛ فالبارئ - جلّ و علا - فعله أعلى من أن يكون بإرادة واختيار، اللهم إلا أن يعنى بهما غير ما هو معنيّ بهما هاهنا، كما يقال: الإرادة عبارة عن كون^١ الفاعل عالماً بفعله و بفيضانه عنه؛ والواجب لذاته - كما ستعلم - عالم بأفعاله و بكونها فائضة عنه؛ و فيضانها عنه غير مناف لذاته حتى يكون كارهاً له فهو إذن راضٍ بصدور ما يصدر منه، وهذا هو معنى إرادته.

و أمّا «الإرادة» بمعنى القصد المؤدّي إلى الغرض والاستكمال فهو منزّه عنه. و ليس لقائل أن يقول: و أيّ بُعد في أن يكون له قصدٌ كما لنا قصدٌ مع العلم، و يكون قصده إفاضة الخير على غيره لا لأجل نفسه، كما أنّا نقصد إنقاذ غريق لا لعوضٍ بل نريد إفاضة الخير على الغير؟

لأنّنا نجيب بأنّ من قصد الإحسان إلى الغير فإمّا أن يكون ذلك الإحسان أولى بالنسبة إليه من تركه، أو يكون الإحسان و تركه بالنسبة إليه متساويين؛ فإن كان الأوّل، ففعل ذلك الإحسان محضٌ^٢ له تلك الأولويّة فيلزم أن يكون ناقصاً لذاته، مستكملاً بغيره.

و إن كان الثاني، امتنع أن يترجّح الفعل على الترك لأنّ الترجّح و الاستواء ضدّان فاجتماعهما بيّنُ البطلان. و مقاصد ألفاظ الكتاب لا يخفى بعد الوقوف على هذه المباحث. و قوله: «و العالي لا غرض له في السافل»: فاعلم أنّه لما ذكر ما يدلّ على نفي معنى الغرض عن واجب الوجود لذاته مطلقاً، نبّه بعد ذلك على أنّ هذا الدليل يدلّ على نفي الغرض أيضاً عن كلّ عالٍ ولكن لا مطلقاً، بل بالنسبة إلى ما هو بالقياس إليه سافلٌ من حيث هذا سافلٌ و ذلك عالي؛ إذ لو كان له غرض فيه لكان مستكملاً به، و المستكمل من حيث هو مستكمل أنقص ممّا وقع به الاستكمال من حيث هو كذلك، فيتقلّب السافل عالياً و العالي سافلاً و ذلك محال. و المراد بـ«العالي» هاهنا ما كان أقرب في مرتبة العليّة و المعلولية إلى واجب الوجود؛ و «السافل» ما كان أبعد فيها منه. و يلزم من ذلك أن يكون العالي أشرف و

أكمل، والسافل أخسّ وأنقص، كما عرفت ذلك عن «قاعدة الإمكان الأشرف».
فإن قيل: إذا كان ما يراد لغيره فهو أخسّ من ذلك الغير، فليكن الراعي أخسّ من الغنم، و
المعلّم من المتعلّم، والنبي من الأمة.

قلت: الاحتراز بقولي «من حيث هذا سافل و ذلك عالي» تخلص من هذا الإيراد و
أمثاله؛ فإنّ الغنم أفضل من الراعي من حيث هو راعي لا من حيث هو إنسان، و الراعي من
حيث إنسانيته هو أشرف من الغنم و لو لم يعتبر في الراعي إلا حراسته للغنم لا غير، لكان
أخسّ منها لا محالة وعلى هذا فقيس الحال في المعلّم بالنسبة إلى المتعلّم، و النبي بالنسبة
إلى أمته.

قال: سؤال: يجوز أن تخصّص الإرادة أحد الطرفين لا لغرض، بل لأنّ من^١
خاصيتها ترجيح^٢ أحد المثلين.

جواب: لو اختارت الآخر أيضاً حصلت خاصيتها؛ فالنسبة إمكانية و المرجّح
الإرادي دائر معه السؤال؛ وإن كان من خاصية الإرادة المطلقة تعيين^٣ هذا الطرف
مثلاً بعينه، فكان كلّ إرادة يجب فيها ذلك و ليس كذا؛ فلا بد لكلّ إرادة من داعٍ
مرجّح.

أقول: لما حكم بأن كلّ مُريد و مُختار لابدّ و أن يترجّح أحد طرفي النقيض بالنسبة إليه
و بيّن ذلك بأنّه إن لم يترجّح عنده فنسبته إليه إمكانية و الممكن بدون المرجّح لا يقع، أورد
هذا السؤال على ذلك الحكم.

و تقريره، أنّه يجوز أن تخصّص الإرادة أحد الطرفين المتساويين بالوقوع دون الطرف
الآخر من غير حصول أولوية لذلك الطرف الواقع بالنسبة إلى الفاعل بل لمجرد الإرادة؛ فإنّ
من خاصيتها ترجيح أحد المثلين من غير حاجة إلى مرجّح و مخصّص وإنما يكفي في ذلك
التخصيص و الترجيح كونها إرادة فقط؛ فإنّ التخصيص المذكور من لوازمها، و لوازم
الماهيات لا تعلّل، فينقطع سؤال اللّمية. و لا يلزم أن يكون الفاعل بالقصد و الإرادة مستكملاً
بفعله.

و الجواب، أن الترجيح من غير مرجح أمرٌ ممتنع في ذاته فيستحيل حصول ماهية من شأنها هذا الترجيح؛ فالإرادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليها على السواء، لا ترجح أحد الجانبين بمرجح. وما يذكرونه من أن خاصيتها ترجيح أحد المثلين، فليس بشيء؛ فإنها لو اختارت الجانب الآخر المساوي لهذا الجانب، كانت الخاصية يحصل أيضاً، فلا تخرج نسبتها إلى الجانبين بهذه الخاصية - لو كانت الخاصية حقة - عن كونها نسبة إمكانية تُحوَج إلى مرجح و المرجح الإرادي دائر معه السؤال، أي إنه لا يرجح أحد الطرفين إلا بأولوية عائدة إلى الفاعل.

فإن قيل: إن الإرادة تخصص أحدهما من غير هذه الأولوية.

قلنا: إن تخصيص^١ الإرادة لذلك^٢ الواحد لا بد له من مرجح و لا بدّ و أن يكون ذلك المرجح أولى بالفاعل، فلا يزال السؤال مع ذلك المرجح الإرادي دائراً. ثم إن المرید لا يريد أي شيء اتفق، بل لا بدّ و أن تكون إرادته مضافة إلى شيء فيتخصص به و لم تحصل تلك الإرادة مضافة إليه إلا لأجل الأولوية العائدة إلى فاعله، فلا تحصل الإرادة المتخصصة بأحد الطرفين إلا بعد الترجح، فالترجح^٣ متقدم على الإرادة ونحن نعلم من أنفسنا أننا إذا علمنا أو ظننا أن الفعل يشتمل على المصلحة الفلانية، ترتب على هذا العلم أو الظن إرادة ذلك الفعل بعينه، فلم تكن الإرادة لا شيء^٤ متخصص ثم خصصت نفسها بكونها إرادة لهذا الشيء المخصوص؛ فإن كان من ادعى أن الإرادة مخصصة لأحد طرفي النقيض لذاتها، مراده أن من خاصية الإرادة المطلقة - وهي الإرادة من حيث هي إرادة لا من حيث هي هذه المعينة - تعيين هذا الطرف مثلاً بعينه دون الطرف الآخر من طرفي نقيض الشيء كالقيام و اللاقيام، لكان كل إرادة يجب فيها أن تكون معينة لذلك الطرف؛ والتالي باطل فالمقدم مثله؛ فليست الإرادة من حيث هي إرادة مرجحة لأحد الجانبين المتساويين من غير مرجح، بل لا بد لكل إرادة من داعي يرجح أحدهما و ذلك الداعي هو كالعلم و الظن المذكورين، و كالجوع المرجح لإرادة الأكل على إرادة تركه إذا لم يكن الجوع المذكور معارضاً بأمر آخر كالمرض

٣. أس ١، مج ٢: - فالترجح.

٢. مج ٢: ذلك.

١. أس: التخصيص.

٤. أس ١: بشيء؛ مج ٢: لشيء.

المقتضي للحمية أو الصوم أو عدم حضور الطعام الحلال وما يجري مجرى ذلك. فاندفع ماتشكك به من جهة تخصيص الإرادة على برهان أن الواجب لذاته لا يفعل لغرض و غاية؛ اللهم إلا أن يعنى بـ «الغاية» ما ينتهي إليه الفعل أو أشرف ما ينتهي إليه فعل الفاعل.

وليس لمن يعتقد هذا، أن يحكم بأنه خلق طبقات العين لأجل الإبصار، والرجل للمشي مثلاً، لأن الأولوية في حصول منفعة الغير تعود إليه لا محالة كما علمت فيتوقف كماله على غيره.

وقد يتوهم أنه^١ فعل ذلك لأنه جواد ولا يلزم من ذلك استكماله بالغير؛ وهو خطأ؛ فإن جواديته إن لم تحصل إلا بهذه الأشياء، ففعل^٢ لتحصل له الجوادية، فإن لم يكن أولى به لم يجز أن يفعل لحصولها. وإن كانت أولى به فقد تعلق كماله بغيره، وإن كان جواداً دون هذه. فإذا اقتضى جوده أن يفعل شيئاً لمصلحة شيء آخر على أنه لزم الشيء لا على قصد منه ثم لزم من لزومه أن يكون صالحاً لمصالح الآخر، فهذا^٣ ليس بعلة غائية بل هو انتهاء الفعل إلى مصلحة وهذا غير منكر. وإن تصور ذلك الآخر ثم أوجب وجود الشيء لأجله لزم أن مصلحة الآخر جعلته - أي الواجب - فاعلاً للشيء وتلك المصلحة لا بد وأن يكون أولى بالواجب، وإلا لم يترجح عنده وقوعها على لا وقوعها فتوقف الأولى به على غيره.

وإذا كان جوده إنما يقع لحصول الفعل عنه، والغاية هي التي تجعله فاعلاً، فالغاية علة فاعلية و فاعليته علة جوده، فالغاية علة لجوده الذي هو أولى به فتوقف كماله على الغير الذي هو الغاية.

وليس الجود هو الذي حصل أولاً، ثم اقتضى حصول كذا لمصلحة كذا، بل الجود فعله وإضافته إلى حصول الفعل عنه بالغاية التي هي علة للفاعلية فهي علة للجود، وهي التي جعلته جواداً بالفعل، فما صح أن الجود كان مبدءاً للغاية غير متوقف عليها بوجه من الوجوه.

ونحن إذا علمنا داراً فليس غايتنا من ذلك حصول صورة الدار في مواد قابلة لها، بل

الغاية هي حصول كمال أو لذة للفاعل ولو كان المعلول الأول لواجب الوجود، علته الغائية هي المعلول الثاني له لكون وجود الأول مؤدياً إلى وجود الثاني، لكان كل ما بعد عن واجب الوجود في مرتبة العلية والمعلولية فهو أشرف؛ فإن الغاية الأقصى لا تحصل إلا بعد جميع ما يبتني عليه حصولها، فوجب أن يكون هيولى عالم الكون والفساد أشرف من السمائيات، والسمائيات أشرف من العقول، فلا علة غائية لواجب الوجود في فعله ولكن ذاته ذات لا تحصل منه الأشياء إلا على أتم الوجوه كما عرفت من قاعدة الإمكان الأشرف.

و مع أن ليس له غاية هو غاية جميع الموجودات، فإنها بحسب كمالاتها الذاتية الأولية لا يزال طالبة لكمالاتها الثواني، فهي متشبهة بكمالاته بحسب ما يتصور في حقها ويكون لإبقائها ولكل نوع من أنواع المفارقات - عقولها ونفوسها - والجسمانيات - أثريها^١ و عنصريها - كمالاً وعشق لذلك الكمال.

و لا بد من حصول الشوق إلى «الكمال» إذا فقد عمّا يتصور فقدّه منه، إمّا إرادي إن كان لما له حياة، وإمّا طبيعي إن كان لما ليس له ذلك.

وفي هذا الكتاب عدة مواضع متفرقة يتنبه منها أنه لولا العشق والشوق^٢ لما تكون كائن ولا حدث حادث ولا تحرك متحرك ولا حصل في عالمنا هذا النظام البديع والتأليف^٣ اللطيف والترتيب العجيب.

قال:

التلويح الثاني في التحريكات السمائية

وإذ هي إرادية، فلو كان غرضها شيئاً واقعاً ما طلبته بالحركة؛ أو مطلوباً جزئياً
دفعياً لوقفنا إن نالت؛ أو قنطت إن كان ممّا لا يتّال^١؛ فلها مطلب^٢ كلي فتلزمها إرادة
كلية موجبة لعلم كلي دالّ على نفس ناطقة مبطلّة لجحود من جردها فيها.
وعلمت أيضاً، أنّ الإرادات^٣ الجزئية مضبوطة بإرادة كلية فيما سلف.
و من طريق آخر: مطلبها بالإرادة إمّا أمر حيواني، أو عقلي؛ والمطلب
الحيواني جلب نافع حيواني أو دفع ضارّ.

وإذ ليست تنخرق ولا تتكوّن ولا تنفسد فلا نمو لها ولا مضادّ لها مزاحماً
لمكانها؛ فلا جلب ولا انتقام، فلا شهوة ولا غضب؛ فهو إذن أمر كلي عقلي موجب
لنفس ناطقة.

أقول: إنّ هذا الكلام يشتمل على ثلاثة براهين مثبتة للأجرام السمائية نفساً ناطقة
محركة لها:

البرهان الأول، هو أنّه قد تبين أنّ الحركة الدورية للأفلاك إرادية، فالمطلوب بتلك
الحركة الإرادية إمّا نفس تلك الحركة، أو غيرها:

٣. مع ٢: الإرادة.

٢. مع ٢: مطلوب.

١. مع ١: لا يتّال.

لا جائز أن يكون هي^١ نفسها، لأن الحركة ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وهي وسيلة إلى الغير لا يُطلب لذاتها بل لغيرها. ولا يقتضيها الجرم الفلكي، ولا النفس المحرك^٢ له لذاتيهما؛ لأن الثابت لا يقتضي الغير الثابت كما مرّ ولوضوح هذا لم يذكره في التلويحات. فالمطلوب بتلك الحركة أمر آخر غير الحركة؛ ولا يخلو إمّا أن يكون ذلك الأمر حاصلًا أو غير حاصل:

فإن كان حاصلًا فطلبه بالحركة هو تحصيل للحاصل وهو محال؛ وهذا هو المراد بقوله: «فلو كان غرضها شيئاً واقعاً ما طلبته بالحركة».

وإن لم يكن حاصلًا فلا بدّ وأن يكون إمّا جزئياً، أو كلياً؛ لكنه ليس بجزئي، فهو إذن كلي. وإمّا حكمنا بأنه غير جزئي لأنه لو كان المطلوب بهذه الحركة جزئياً لما كانت دائمة لكنها دائمة - كما سبق - فليس^٣ المطلوب بها جزئياً.

وبيان الشرطية أن الجزئي إذا وقع فلا بدّ وأن يكون إن وقع، يقع^٤ دفعةً؛ لما بينّا أن كلّ الحوادث غير الحركة هي هكذا؛ وعليه تبّه بقوله: «أو مطلوباً جزئياً دفعةً» وإذا كان كذا^٥ فهذا الجزئي إن وقع وقتاً ما، لزم وقوف الحركة كغرضنا إتياء دفعي الوقوع، فلا تبقى الحركة مستمرة لكون وجوده لم يتكتمل؛ ولو لم تقف الحركة والحالة هذه لكانت تحصيلاً للحاصل. وقوله: «لوقفت إن نالت»: إشارة إلى هذا القسم وإن لم يقع أبداً وكان المحرك يطلبه فهو طالب للمحال ولا يدوم مثل هذا الطلب أبد الدهر، إذ^٦ لا بدّ من اليأس عن حصول ما هذا شأنه فتقف الحركة أيضاً ولا تستمر؛ وإليه^٧ أشار بقوله: «أو قنطت إن كان ممّا لا يُنال» وهذه مقدمة حدسية وربما وقع التوقف فيها لبعض الأشخاص. وإذا لزم وقوفها على التقديرين لم يكن دائمة فتصدق المتصلة المذكورة.

و لقائل أن يقول: لانسلم أنه إذا وقع الجزئي تقف^٨ الحركة؛ بل جاز أن يتحرك طلباً لجزئي آخر وهلمّ جرّاً؛ فلا تتم هذه الحجة إلاّ بإبطال ذلك.

٣. آس ١: وليس.

٦. آس ١: أو.

٢. آس ٢: المحركة.

٥. مج ٢: كذلك.

٨. مج ٢: وقفت.

١. آس ١: هو.

٤. مج ٢: فلا بدّ وأن يقع.

٧. مج ٢: -إليه.

و ربّما أمكنك أن تحلّ هذا من نفسك إن كنت مستحضراً للأصول السالفة؛ فتعيّن أنّ المطلوب بالحركة المذكورة هو أمر كلّ فتلزم الأفلاك إرادةً كليّة موجبة لعلم كلي، وقد علمت في مباحث النفس من العلم الطبيعي أنّ العلم الكلّي لا يكون إلّا لنفس ناطقة فللأفلاك نفس ناطقة وهو المطلوب من هذا البحث.

وقوله: «مبطلّة لجحود من جحدّها فيها»: يشير بذلك إلى أنّ من الناس من جحد النفس الناطقة ولكن لا مطلقاً بل جحدّها في الأفلاك، واعترف بها في الأبدان الإنسانية، وجعل المحرّك للأجرام الفلكية نفوساً حيوانية منطبعة فيها غير مجرّدة في ذواتها عن المادة على حسب اعتقادهم في النفوس المحرّكة لأبدان الحيوانات غير الإنسان.

البرهان الثاني، هو قوله: «وعلمت أيضاً أنّ الإرادة الجزئية مضبوطة بإرادة كليّة فيما سلف»: وهذا إشارة إلى ما بيّنه من كون الإرادة الكلية لولاها ما وجب تجدد الإرادات الجزئية التي تتبع منها الحركات وهو في المورد الذي قبل هذا في «تلويح ترتّب المعلول على العلة والإشارة إلى كيفية العلل التي وجب فيها النهاية وما لم تجب». وإذا ثبتت الإرادة الكلية لزمّت النفس الناطقة كما مرّ.

البرهان الثالث، هو أنّ التحريك الإرادي إمّا أن يصدر عن تصور حسي أو تصور عقلي؛ والصادر عن التصور الحسي فالداعي إليه إمّا جذب ملائم، أو دفع منافي؛ فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني، والذي لدفع المنافي هو الداعي الغضبي؛ والأغراض الحيوانية بما هي حيوانية لا يخرج عن هذين.

ومن هذا يظهر المراد من قوله: «مطلبها بالإرادة إمّا أمر حيواني أو عقلي والمطلب الحيواني جلب نافع حيواني أو دفع ضار». وإذا ثبت هذا فلا يجوز أن يكون مطلبها أمراً حيوانياً سواء كان شهوانياً أو غضبياً؛ لأنّ الشهوة والغضب يختصّان بالجسم الذي يفعل ويتغيّر من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة وبالعكس؛ وإذ ليست أجرام الأفلاك تنخرق وتتكوّن^١ و تنفسد، فلا نموّ لها ولا مضادّ لها مزاحماً لمكانها؛ فإنّ النمو لا بد له من خرق^٢ و تغذّيّ مُحوج إلى الكون والفساد، وكلّ هذه تُحوج إلى الحركة المستقيمة الممتنعة على جوهر الفلك.

والمضاد المزاحم للمكان أيضاً لا يتصور مزاحمته إلا بقبول الحركة المستقيمة.
وبانتفاء التغذي والنمو وصحة الاتصال بها والانفصال عنها ينبغي أن يكون طلبها أمراً
شهوانياً.

وبانتفاء المزاحم لها وتفرق اتصالها وفساد صورها ينبغي أن يكون طلبها أمراً^١
غضبياً.

فقوله: «فلا جلب»: يريد بذلك جلب الملائم الذي هو الداعي الشهواني، وقوله: «و لا
انتقام»: يريد به الداعي الغضبي.

وإذا انتفى الداعيان المذكوران، صحّ قوله: «فلا شهوة ولا غضب».

وإذا كان مطلبها الإرادي لا يخرج عن الحيواني والعقلي، ولم يكن الحيواني يخرج عن
الشهواني والغضبي وكانا منتفيين عن الأفلاك؛ فبالضرورة يتعين أن يكون مطلبها بالإرادة
أمراً عقلياً؛ وإذا كان عقلياً فلا بدّ وأن يكون كلياً مستدياً لإدراك كلي يقتضي أن يكون
صادراً عن نفس ناطقة كما سبق. وهو المراد من قوله: «فهو إذن أمر كلي عقلي موجب
لنفس ناطقة». نَبّه بكون الأمر «كلياً» على استدعائه للإدراك الكلي الذي بواسطته تحصل
ما أردنا بيانه في هذا الموضع.

و يجب أن تعلم أنّ هذا لا يصلح برهاناً على إثبات نفس ناطقة لكلّ فلك إلا إذا ثبت
امتناع الحركة المستقيمة على كلّ واحد من الأفلاك، لأنّ ذلك المقدمات المستعملة فيه و
في امتناعها على غير الفلك المحدّد نظراً؛ قد نبّهت عليه في المباحث الطبيعية^٢.

[غرض الأفلاك من حركاتها الدائمة هي التشبيه بذوات مجردة]

قال: وليس غرضها^٣ غرضاً مظنوناً من الثناء والمدح؛ فإنّ الحركات عرفت

أنّها واجبة الدوام فتبني على أمر واجب الدوام وليس المظنون كذا.

و أيضاً، هو الإمكان الأشرف وهذا العالم أحقر بالنسبة إلى أجرامها الشريفة

١. آس ١: - أمراً.

٢. در جلد دوم همین اثر.

٣. مع ٢: - غرضها.

من أن تتحرك لأجلها. والحدس الصحيح يحكم بهذا^١ دون حاجة إلى برهان.
فحركتها لمعشوقٍ إمّا لتنال ذاته، أو لتشبهه بصفةٍ دفعيةٍ وكان على ما سبق من
الوقفة، أو تشبهه تجددٍ وهو متعينٌ والمتشبه^٢ به ليس بجرم فلكي وإلا كانت
الحركات متفقةً وليست^٣.

و ظنُّ أن الاختلاف لعدم مطاوعة الطبيعة ولا يستقيم^٤؛ فإنَّ الأوضاع للجرم
الكروي متساوية من حيث اقتضاء الطبيعة والميل المستدير.

وليس المتشبه به نفس فلكي وإلا لتشابهت التحريكات. ولا شيء واحد وإلا
اتفقت، فالمتشبه به^٥ ذوات عقلية هي بالفعل من جميع الوجوه فتشبهت بها النفوسُ
حتى لا يبقى شيء فيها^٦ بالقوة.

أقول: مقصوده هاهنا أن يتبين أن غرض الأفلاك من حركاتها الدورية الدائمة هي^٧
التشبه بذوات مجردة بالكلية هي العقول المفارقة في إخراج ما بالقوة منها إلى الفعل، فثبتت
العقول في طريق هذا المطلوب.

و تقرير هذا^٨ البيان هو أن غرض نفوس الأفلاك من التحريك المذكور إمّا أن يكون
غرضاً مظنوناً كالثناء والمدح، أو لا يكون؟ فإن لم يكن، فإمّا أنه لأجل ما تحت الأفلاك، أو
لا لأجل ما تحتها؟ وما ليس لما تحتها، فإمّا لأمر غير معشوق للمتحرك، أو معشوق له؟ و
ذلك المعشوق إمّا ذات، أو صفة؟ وعلى التقديرين، فإمّا أن ينال، أو لا ينال؟ فإن لم يُنل فإمّا
أن لا ينال ما يشبهه أيضاً، أو ينال ما يشبهه؟ ونيل الشبيه إمّا دفعةً، أو لا دفعةً؟ وإذا لم يكن
دفعةً فالمتشبه به إمّا الواجب لذاته، أو غيره؟ وذلك الغير إمّا جوهر، أو عرض؟ وكل واحد
منهما حيث لم يكن تحت الأفلاك ولا متعلقاً^٩ بذلك، فهو إمّا جرم فلكي، أو نفس فلكي، أو
عقل مجرد، أو عرض متعلق بأحد هذه الثلاثة؟ فإن كان عقلاً فإمّا أن يكون واحداً، أو أكثر؟
والأقسام كلّها باطلة ماعدا القسم الأخير منها وهو المطلوب.

١. مج ١: هذا. ٢. ك: فالمتشبه.

٣. آس ٢: - وهو متعين والمتشبه به... الحركات متفقة وليست. ٤. مج ١: ولا يتقسم.

٥. آس ٢: - نفس فلكي وإلا... اتفقت، فالمتشبه به. ٦. مج ٢: منها.

٧. مج ٢: هو. ٨. مج ٢: تقريره بهذا. ٩. آس ١: متعلق.

فنحتاج الآن إلى إبطال قسمٍ قسمٍ ليتعيّن القسم الذي هو الحق:
وإذا تقرر هذا فالمصنّف:

[١] أبطل كون غرضها مطنوناً بوجهين:

أحدهما، قوله: «فإن الحركات عرفت أنّها واجبة الدوام»: فتبتني على أمر واجب الدوام
وليس المطنون كذا.

و ثانيهما، قوله: «و أيضاً هو الإمكان الأشرف»: يريد أن تحريكها لا لغرض مطنون هو
الأشرف لها، وهو مع ذلك ممكن فيجب لها على ما علمت. و أبطل كونها متحرّكة لأجل ما
تحتها بقوله^١: «و هذا العالم أحقر بالنسبة إلى أجرامها^٢ الشريفة من أن تتحرك لأجلها، و
الحدس الصحيح يحكم بهذا دون حاجة إلى برهان»: ويشير بهذا العالم إلى عالم الكون و
الفساد و هو العالم العنصري، فإنّه قد تبين^٣ في علم الهيئة أنّه ليس لمجموعه بالنسبة إلى
الأجرام الفلكيّة قدرٌ يعتدّ به، بل و لا إلى واحد من الأفلاك فضلاً عن مجموعها؛ و المراد
بحقارته، هذا و^٤ كونه خسيساً بالنسبة إلى تلك الأجرام النيرة السماوية الآمنة من الفساد.
و ممّا يوجب الحدس بأن حركتها ليس لأجل هذه العنصریات، أنّه لو كان غرضها نفع^٥
السائل لما اندرست الفضائل في الأزمنة المتطاولة، و لما انغrust المُلْك الكافرة و الأمم
الجاهلة، و لما نبغت^٦ الاعتقادات الفاسدة و الأمور المانعة^٧ عن السياسات الواجبة. ثم إنّ
نفعها للسافل لا بدّ و أن يرجع منه أولويّة عائدة إليها كما علمت و كيف تستكمل العلة
بمعلولها و يخرج كمال الشيء من القوة إلى الفعل بما به خرج منها إليه.

[٢] و أمّا إبطال كون تحريكها لأمر غير معشوق فلم يذكره في الكتاب.

و بيانه أن من الظاهر أن كلّ تحريك إرادي فهو لشيء يطلبه المريد و يختار حصوله على
لا حصوله، و كلّ مطلوب و مختار فهو محبوب، و دوام الحركة يدلّ على فرط الطلب الدالّ
على فرط المحبة، و المحبة المفرطة هي العشق، فلا بدّ و أن يكون التحريك الذي لها لأجل
معشوق و مختار؛ و بهذا يصحّ قوله: «فحركتها لمعشوق».

١. از عبارت: «إرادة إنّما خصّص الإرادة بالذكر دون» در ص ٢٧١ تا اینجا از نسخه «س» افتاده است.

٢. س: أجزاءها.

٣. ت: بين.

٤. مج ٢: -و.

٥. س: نفس.

٦. آس ١، مج ٢: الخارجة.

[٣] وأما إبطال أن ينال المعشوق، فلأنه إن كان ذاتاً فنيهاً لا يكون إلا دفعةً ولو كان كذا لكان إذا نيلت وقفت الحركة؛ وإن كان صفة فلا يتصور نيلها^١ بذاتها إلا إذا انتقلت عن محلها إلى ذات العاشق الطالب لها بالحركة، وقد عرفت أن الانتقال على الأعراض محال؛ فإن لم تنتقل هي بعينها بل حصل ما يماثلها^٢ فما نيلت هي، بل شبيهها هو الذي نيل.

[٤] وأما إبطال أن لا ينال المعشوق ولا ما يشبهه، فلأنه لو كان كذلك لكان المتحرك بالإرادة حركة دائمة طالباً للمحال؛ ولا يتصور ذلك في المريد بإرادة كلية يتصورها^٣ جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية.

[٥] وأما إبطال نيل شبيه دفعةً، فلما يلزم من انقطاع الحركة عند نيله. وقوله: «وكان على ما سبق من الوقفة»: إشارة إلى لزوم وقوف الحركة عن هذا القسم وعن قسم نيل المعشوق إذا كان ذاتاً، ولم يتعرض لنيله إذا كان صفة لكون ذلك لا يتصور إمكانه إلا مع إمكان انتقال الأعراض الذي بين استحالة.

[٦] وأما إبطال أن المتشبه به هو جرم فلكي، فقد دلّ عليه بقوله: «وإلا كانت الحركات متفقة وليست»: ومعناه أنه لو كان كل جرم فلكي يتشبهه بجرم آخر فلكي للزم أن تكون حركات الأفلاك كلها متفقة الجهة ولا يكون بعضها إلى جهة والبعض إلى جهة مخالفة لها^٤، لكنّها ليست بمتفقة في جهة الحركة فليس تشبهها بجرم فلكي.

فإن قيل: لانسلم أنه يلزم اتفاقها في جهات حركاتها على تقدير تشبه بعضها البعض، وإنما يلزم ذلك إن لو لم تكن طبيعة كل واحد منها مانعة عن موافقته في الجهة.

قلنا: إن المصنّف قد أشار إلى هذا السؤال وجوابه بقوله: «وظن أن الاختلاف لعدم مطاوعة الطبيعة ولا يستقيم فإن الأوضاع للجرم الكروي متساوية من حيث الطبيعة والميل المستدير»: وتمام إيضاحه أن الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة إلى جهة معينة ولا وضعاً معيناً، وليس للأفلاك طبائع تقتضي وضعاً معيناً وإلا لكان النقل عنه بالقسر، ولا جهة معينة، فإن وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل^٥ في طبيعة الفلك

١. از عبارت: «من آحاد النفوس الناطقة حادث» در ص ٢٨٢ تا اینجا از نسخه «ت» افتاده است.

٢. س. آس ١، مج ٢: يتصور بها.

٣. ت: يماثلها.

٤. ت: - محتمل.

٥. س: - لها.

المقتضية لتشابه أجزائه وأحواله. ولا يجوز أن يكون نفوس الأفلاك يقتضي طبعها أن تريد جهة معينة أو وضعاً معيناً إلا أن يكون لها غرض في الحركة يختص بذلك؛ فإن الإرادة تتبع الغرض لا أن الغرض يتبع الإرادة؛ فلا تختلف إذن جهات الحركة فيما نحن فيه إلا باختلاف أغراض المتحرك أو المتحركات؛ وبهذا بعينه يظهر إبطال أن يكون التشبّه به نفس فلكي وإليه أشار بقوله: «و ليس المتشبه به نفس فلكي وإلا تشابهت الحركات» ويتّضح من كونه ليس بجرم فلكي ولا نفس فلكي، أنه ليس بعرض فيهما ولم يصرّح به في الكتاب.

[٧] وأما إبطال كونه ليس هو الواجب لذاته، ولا عقل واحد، فقد اندرج في قوله: «و لا شيء واحد وإلا اتفقت»: يريد بذلك اتفاق الحركات في جهاتها أيضاً لأنّ المطلب متى كان واحداً كان الطلب لا محالة واحداً. و تمام تقريره ما سبق.

فلم يبق من الأقسام إلا أن يكون تشبّه الأفلاك بحركاتها الإرادية الدائمة الدورية بعقول كثيرة أو بأعراض في تلك العقول؛ وإذا كان بأعراضها فالتشبه بها أيضاً فيما لها من الأعراض؛ فعلى كلّ التقديرين فالتشبه لا يخرج عن كونه بعقول متكررة^١ وهو المطلوب. وربما أمكنك بعد وقوفك على هذا أن تردّ هذه الحجة على^٢ وجه أخصر من الذي قد^٣ قرّر.

و قوله: «فالتشبه به ذوات عقلية هي بالفعل من جميع الوجوه»: هذا هو التصريح بالنتيجة. وإنما حكم بكونها بالفعل من جميع الوجوه لأنّها لو لم تكن كذلك لكانت بالقوّة من وجه ما، ولا يمكن خروجها فيه إلى الفعل إلا بواسطة حركات فلكية فتكون من الأمور الداخلة تحت الحركات مستكملة بالأجرام الفلكية متعلقة بها فتكون نفوساً فلكية لا عقولاً مجردة بالكلية هذا خلف.

فإن فرضت عدم خروجها من ذلك الوجه إلى الفعل، لزم أن تكون فاقدة لبعض كمالاتها فقدماً دائماً مع إمكانه لها وإلا لم يكن كمالاً بالنسبة إليها، وقاعدة الإمكان الأشرف قد عرفت أنّها منافية لذلك.

و قوله: «فتشبهت بها النفوس حتى لا يبقى شيء فيها بالقوة»: يجب أن لا يفهم من ذلك

أنّ النفوس الفلكية تخرج إلى كلّ كمالاتها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات التي لها شيءٌ بالقوة في ذلك الوقت؛ فإنّه لو كان كذا لصارت عقلاً مجرداً بالكلية ولم تبق محرّكة للفلك، فتقطع حركته وقد عرفت أنّ ذلك محال؛ بل المراد منه أنّها تقصد بالتشبه المذكور إخراج كمالاتها كلّها إلى الفعل ولكنها لا تخرج كلها دفعةً بل على التدريج مقتبسة من معشوقاتها القدسية المذكورة بتشبهها^١ المذكور^٢ كمالات متوالية، فكلّ نفس من هذه النفوس ينبعث عنها بما^٣ تنال من معشوقها القدسيّ حركة، وتلك الحركة تُعدّ لتحصيل^٤ كمالٍ يشرق عليها منه، فكلّ إشراق يوجب حركةً مستدعية لإشراق آخر هكذا من غير انقطاع ولا وقفة في حركاتها المُعدّة لتحصيل كمالاتها على التوالي.

[كيفية انبعاث الحركة عمّا تناله النفس الفلكية من العقل]

قال:^٥ والنفس إذا كانت في أمر تتبعها هيآت بدنية، كالمُناجي مع^٦ نفسه بأمر عقليّة يتحرك شيء من أعضائه بحسب ما يتفكر فيه. وجرم الفلك فيه جميع الأشياء بالفعل إلّا الأوضاع، إذ لو دامت على^٧ واحد لدامت الباقيات على القوة العدمية؛ ولا يمكنها الجمع معاً بين الكلّ. والقاصر عن استبقاء ذات يسعى في استبقاء نوعها فأخرجت إلى الفعل بما أمكنها من التعاقب الراشح للخير تبعاً على السافل متأصل^٨ في قصدها التشبّه بالعالِي الدائم في تدويم نوع ما لم تدم ذاته بل تتجدّد.

أقول: لمّا بيّن أنّ حركة السماء للتشبه بالعقول ذكرها هنا كيفيه انبعاث الحركة عمّا تناله النفس الفلكية من العقل. وشبه ذلك بحال الإنسان إذا انفعَلَ^٩ بدنه بالحركة عمّا يحصل في نفسه من الهيآت، كالمُناجي مع نفسه بأمر عقليّة يتحرك شيء من أعضائه بحسب ما يتفكّر

١. ت: تشبهها. ٢. س: - المذكور؛ آس ١: المذكورة.

٣. س: مما. ٤. آس ٢: تحصيل.

٥. از عبارت «المورد الثاني في المبادئ والغايات» در ص ٢٨٥ تا اینجا از نسخه «ت» اقتاده است.

٦. آس ١: معه. ٧. آس ٢: + وضع. ٨. مج ١، مج ٢: متأصلاً.

٩. س: لا يفعل.

فيه، كما دلت التجربة عليه. ولهذا ما يؤدي طرب النفس إلى تصفيق ورقصٍ وحركات من البدن مناسبة؛ فكَذَلِكَ نفس الفلك إذا انفعلت بالذات القدسية والإشراقات، ينفع عن ذلك بدنها وهو الجرم الفلكي بالحركات المتناسبة^١. وكما أنَّ القوة الخيالية في الإنسان لا يتعطل عند إمعان نفسه في الأفكار العقلية بل يتمثل فيها من الصور ما يحاكي ما أدركته النفس بفكرها من الأمور المعقولة نوعاً ما من المحاكاة ويتبع ذلك انفعال بدنه من تلك الصور، كذلك يجوز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمرّ تابع لانفعال يحصل في صورة تجري منه مجرى القوة الخيالية فينا، منبعثاً ذلك فيها عما حصل لنفسه الناطقة من تصور الكمالات المستفادة من مبدئه^٢ المفارق ومن حصولها فيها بالفعل.

وجسم الفلك لا يمكن أن يتغير في كمّه وأينه، لاستحالة الحركة المستقيمة عليه؛ ولا في كفياته وصورته النوعية وإلا لافتقر إلى حركات أفلاك أخر، فيكون كلامنا في تلك الأفلاك الأخر لا في غيرها؛ فلا يمكن أن يتغير إلا وضعه فقط بالحركة المستديرة دون غيرها؛ فهو في كلّ ماعدا الوضع بالفعل، وفي الوضع فحسب بالقوة. وإذا كان كذا فكماله من حيث جسيمه أن يخرج كلّ وضع فيه بالقوة إلى الفعل. وفي الحالة الواحدة لا يمكن أن يتحصّل من الأوضاع إلا على وضع واحد. ولو دامت الأفلاك على وضع واحد من أوضاعها لدامت الباقيات من الأوضاع على القوة العدمية. وهذا دليل على أن الأفلاك لا ينفك ألبتة عن كونها بالقوة في أوضاع كثيرة هي ماعدا الوضع الحاصل لها في تلك الحال ولا يمكنها أن يجمع في الحالة الواحدة بين كلّ الأوضاع الممكنة لها. وإذا لم يكن استمرارها على وضع واحد لثلا يبقى ماعداه بالقوة، ولا جمعها بين كلّ الأوضاع معاً، فهي قاصرة عن استبقاء وضع بشخصه، والقاصر عن استبقاء ذات بشخصها^٣ يسعى في استبقاء نوعها بتعاقب أشخاص ذلك النوع؛ فلهذا أخرجت الأفلاك أوضاعها إلى الفعل بما أمكن من تعاقب أشخاصها.

وليس كلّ وضع لها يمكن خروجه إلى الفعل، إذ لو خرجت كلّها إلى الفعل لما دام دورانها على قطبين ثابتين، فإنه يبقى مع ثبات حركاتها عليهما أوضاع بالقوة أبداً. ولو

٣. ت: تشخصها.

٢. س: منها مبدؤه.

١. مع ٢: المناسبة.

تحرّكت على قطبين آخرين للزم عود الحركة الدالّ على انتهاء حركة واستيناف أخرى، و ذلك يستدعي وجود أفلاك أخر متحرّكة على الدوام وهي التي نجعل كلامنا فيها. ولعل قوله: «بما أمكنها» إشارة إلى هذا الذي قرّرتُه من كون ليس كلّ وضع لها يخرج إلى الفعل وقتاً ما.

وقد ظنّ جماعة من أكابر الفضلاء، أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ حركات الأفلاك لمجرد إخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل لتلايق في الفلك شيء بالقوة؛ و شنعوا عليهم بأنّ الواحد ممّا لو أخذ ينتقل في زوايا الدار قائلاً إنّ مقصوده أن يخرج أوضاعه التي بالقوة إلى الفعل لعدّ^١ جاهلاً مجنوناً وكذا^٢ الفلك. ولم يذهب الحكماء أنّ حركاتها لمجرّد ذلك، بل طلباً للكمالات اللائقة به^٣:

فمنها، ما هو بحسب جسمه من حيث هو جسم، وهو إخراج الأوضاع المذكورة إذ ليس فيه بالقوة غيرها.

ومنها، ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الأوضاع بل أمر آخر - كما علمت - وذلك الأمر يلزمه الحركة المخرّجة لأوضاع الفلك بالتعاقب^٤ على الوجه الذي نبهت عليه. و تعاقب هذه الأوضاع يستلزم رشح الخير على العالم السفلي، لأنّ بحسب اختلاف أوضاع الأجرام النيرة تختلف آثارها^٥ في الأجرام السفلية و يتبع تلك الآثار من الخيرات في^٦ عالم الكون و الفساد ما أنت خبير بجملته^٧ من العلم الطبيعي، إذ لا سبيل لنا إلى الإحاطة بتفصيله.

ونفع السافل لم يكن هو المقصود الأوّل من حركات الأفلاك كما بيّن وإنّما جاء تبعاً و لازماً، و المتأصل في قصدها هو التشبّه بالعالي على الوجه المذكور في الكتاب وهو ظاهرٌ مما مرّ.

قال: و ظنّ أنّ المتشبّه به^٨ واحدٌ و لكن جمعت الأفلاك بين مطلبها و نفع السافل عند استواء الجهات، كالشخص الخير المخير^٩ لطريق ساواه غيره، لنفع^{١٠}

١. س: يعدّ.	٢. س. آس ١: فكذا.	٣. س: - به.
٤. س: بالتعلق.	٥. آس ١: آثاره.	٦. س: و.
٧. ت. آس ١: بجمله.	٨. آس ١: - به.	٩. ك: المختار؛ ت: المخير.
١٠. ك: + شخص.		

محتاج؛ ولم يعلم أنه لو صحَّ هذا لصحَّ أن يقال ساوى الحركة السكونَ فاختارثها لنفع السافل.

فلما لم تطلب بالأصل لتعاليتها^١ عليه لم تطلب^٢ بتخصيص الجهة، مع أنه يجوز أن يكون لكل^٣ معشوق خاص وللجميع معشوق^٤ واحد^٥ وهو الأول، فتشابهت الحركات^٦ في دوريتها لمطلب متشابه، و اختلفت في الجهات لاختلاف معشوقات خاصة.

و نسبة^٧ كل عقل معشوق إلى نفس فلكية كنسبة العقل الفعّال إلى نفوسنا. والمعلول لا ينال الروح من محض الوجود^٨ الحق^٩ إلا بتوسط علته. و ماتنال الأفلاك من اللذات^{١٠} الوافرة والأنوار اللامعة من الأفق الأعلى كثيراً ما يقع للمكاشفين من أهل المواجيد. وقد حكاها الحكيمان العظيمان المعلم والإلهي أفلاطون عن نفسيهما^{١١} وكذا من قبلهما وبعض الإسلاميين أيضاً من الصوفية.

فالعقول بعدد الحركات.

وقد أخذ المتأخرون بعدد كليات الأفلاك.

و كان على رأي المعلم الأول^{١٢} بعدد حركات الكرات كلها كلية و جزئية و هو الإمكان الأشرف، وكانت أكثر من خمسين إذ كل كرة نوع - كما ستعرف - و لها حركة تخالف حركة غيرها و هي مباينة الذات عن غيرها فتستحق نفساً^{١٣}؛ و حينئذٍ لا بد لها من عقل. و قد لوحنا إلى شيء من هذا في كتاب قوانين الحقائق المسمى بالمشارع و المطارحات^{١٤}.

- | | |
|--|---|
| ١. مج ١: لتغالها. | ٢. در هر دو مورد ضمير مستتر در «تطلب» برمی گردد به «الأفلاك». |
| ٣. ك: + واحد. | ٤. ت: - خاص وللجميع معشوق. |
| ٥. مج ١: معشوقاً خاصاً... معشوقاً واحداً | ٦. مج ٢: الحركة. |
| ٧. مج ٢: فنسبة. | ٨. آس ٢: الجود. |
| ٩. مج ٢: والحق. | ١٠. مج ١: اللذة. |
| ١١. مج ١: نفسيهما. | ١٢. مج ١: - الأول. |
| ١٣. مج ١: نفسها. | ١٤. المشارع و المطارحات، صص ٤٣٩ - ٤٤٤. |

أقول: لما حكم بأنه لا يجوز أن تكون الأفلاك طالبةً بحركاتها التشبه بشيء واحد بل كل فلك يتشبه بغير ما يتشبه به الآخر^١، محتجاً بأنه لو لم يكن الأمر كذا لا تفتت حركاتها في الجهة و هي مختلفة فيها، أورد على ذلك هاهنا إيراداً ظن بعض الناس موافقته للواقع في نفس الأمر وهو أن المتشبه به واحد، ولكن جمعت الأفلاك باختلاف جهات الحركات بين مطلبها ونفع السافل لاستواء الجهات بالنسبة إليها وتحصيل غرضها بكل واحد منها. وقد مثل حالها في ذلك بحال الشخص الخير^٢ إذا أراد أن يمضي إلى موضع لقضاء وطرٍ وكان إلى ذلك الموضع طريقان متساويان بالنسبة إلى مقصده، وأحد الطريقين مختص بإيصال نفع إلى مستحق دون الآخر، فإن حكم خيريته موجب^٣ أن يخير طريقاً ساواه غيره من الطرق، لأجل نفع شخص محتاج، فكان مجرد النفع المذكور هو المرجح لأحد الطريقين على الآخر.

و جوابه أن هذا الظان إنما ذهب إلى هذا لكونه غفل أو لم يعلم أنه لو صح أن يطلب الفلك بجهة حركته نفع السافل لجاز أن يطلب بأصل حركته ذلك، فكان يصح أن يقال إن حركته متساوية لسكونه^٤، وإنما اختار الحركة على السكون لنفع السافل. فلما لم يجز أن تطلب الأفلاك نفع ما تحتها بأصل حركتها لتعاليتها على ما تحتها - كما عرفت - لم يجز أن تطلب ذلك بتخصيص جهة حركتها؛ فيندفع الإيراد.

وقوله: «فالعقول بعدد الحركات وقد أخذ المتأخرون بعدد كليات الأفلاك»: فاعلم أن الذي ثبت عند أرباب علم الهيئة هو تسعة أفلاك: الفلك المحيط و فلك الثوابت و سبعة أفلاك الكواكب السبع السيارات، فهذه التسعة هي «الأفلاك الكلية»؛ وأما «الأفلاك الجزئية» فهي التي تنفصل الكلية إليها كالممثل، وفلك التدوير، والخارج المركز، كما هو مشروح ومبين في الكتب المختصة بهذا الفن.

و المعلم الأول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقها.

و إذا علمت هذا، فمن أخذ عدد العقول بعدد الأفلاك الكلية جعل كل فلك كلي^٥ كحيوان

١. س: بالآخر.

٢. س: - الخير.

٣. س: - موجب.

٤. مج ٢: حركتها ... لسكونها.

٥. آس ١: كلياً.

واحد له نفس واحدة وجعل الأفلاك الجزئية كالأعضاء لذلك الحيوان.
ومن ذهب إلى هذا الرأي لم يظهر له من العقول أكثر من تسعة.
وما ذكره بعد ذلك، فهذا - مع ما سلف - يتبين مقصوده منه^١. وأما ما أحال به على كتاب
«قوانين الحقائق» فلم أرى أن أطول بتقريره هاهنا وكان هذا الشرح لا يخلو من تنبيهات
دالة عليه.

قال:

فصل [كلام آخر في إثبات العقول]

وكل قوة في جسم هي متناهية أي^٢ يجب أن يتناهي فعلها.
واعلم أن أقوى الراميين في تفاوت^٣ بشدة أو مدة أو عدة؛ وإن^٤ استوى مع
الآخر في أمرين يتفاوت بالآخر؛ فالقوة في الجسم اللازم انقسامها لانقسام
حاملها، إذا فرض أن جزءاًها يحرك كل الحامل مثلاً، وكلها كلاً معاً، أو أن القوتين^٥
في شيئين متساويين بحركاتهما في مسافة عن^٦ مبدأ محدود^٧ واستويا^٨ شدة^٩ و
عدة، فلا بد من تفاوت وإلا قوي الجزء على ما قوي^٩ عليه الكل، هذا محال.
والتفاوت إذا لم يقع في الوسط، فإنما يقع في الطرف، فينقطع تحركات
الجزء متناهيةً و تزيد عليها تحركات الكل على نسبتها، فما^{١٠} زاد^{١١} على
المتناهي بما يناسبه فهو متناه، هذا يخص^{١٢} بما انطبع من القوى.

أقول: هذا استيناف كلام آخر في إثبات العقول، وحاصله أن حركات الأفلاك غير
متناهية - لما مر - والقوى المتعلقة بالأجسام أفلاكاً كانت أو غيرها، يجب أن يكون ما
يصدر عنها من الأفعال على سبيل المبدئية متناهياً وإن جاز أن يكون على سبيل الوساطة

٣. ت. مع ٢: يتفاوت.

٦. ت: غير.

٩. مع ١: فوق.

١٢. مع ٢: يختص.

٢. مع ١: أي.

٥. ت: الوقتين.

٨. ك: + في.

١١. آس ١: وما زاد.

١. س: فيه.

٤. ش: فإن.

٧. مع ١: المحدود.

١٠. مع ٢: وما.

غير متناه؛ فلا بد وأن تكون القوى الفلكية مستمدة^١ من العقول.

والمقصود هاهنا بيان أن^٢ القوى الجسمانية متناهية وقد قدم على ذلك مقدمتين:
المقدمة الأولى، في قوله: «وكلّ قوّة في جسم هي متناهية» أي يجب أن يتناهي فعلها،
و يجب أن يفهم من كونها في جسم لا الحلول فيه بل التعلق به مطلقاً، فإنّ النفوس الناطقة
داخلة في هذا الحكم وليست بحالة في الجسم. ويحتمل أنه استعمل الفيثية تجوّزاً أو أنه
قصر الحكم في هذا الموضع على القوى الحالة ليحكم بعد ذلك على غيرها؛ وفسر تناهيها
بتناهي فعلها، لأنّ النهاية، واللا نهاية - التي هي مقابلة لها مقابلة العدم للملكة لا مقابلة
السلب للأيجاب - هما من خواص الكم لذاته، ويلحقان^٣ كلّ ما له كمية^٤ أو شيء يتعلّق به
كمية بسبب تلك الكمية؛ فالقوى لما لم يكن كمّاً بالذات فإذا قيل^٥ إنها متناهية أو غير
متناهية لم يقل ذلك بحسب ذواتها بل بحسب أمور آخر من متعلقاتها، والمعنى بذلك أنها
بحيث يصدر عنها أعمال متناهية أو غير متناهية.

المقدمة الثانية، أن تفاوت أفعال^٦ القوة إما بحسب شدة أو مدة أو عدة:

[١] أمّا الذي بحسب الشدة كراميين يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة،
فالقوة^٧ التي زمان فعلها أقلّ، أشدّ من القوة التي زمان فعلها أكثر.
[٢] و الذي^٨ بحسب المدة كالراميين إذا اختلفت أزمنة حركات سهامهم في الهواء
فالذي زمانها أطول أقوى من الذي زمانها أقصر.

[٣] و الذي بحسب العدة كما يختلف عدد رميها، فالتى يصدر عنها عدد أكثر أقوى من
التي يصدر عنها عدد أقل. وأقوى الراميين متى^٩ استوى مع الرامي الآخر في أمرين من هذه
الثلاثة، فإنّه لابد وأن يفاوته^{١٠} في الثالث منها، فإن ساواه في الشدة والمدة فاوته^{١١} في العدة،
وإن ساواه في الشدة والعدة فاوته^{١٢} في المدة، وإن ساواه في المدة والعدة فاوته^{١٣} في الشدة؛

٣. ت: والحق ان.

٦. س: أعمال.

٩. س: حين.

١٢. س: فارقه.

٢. آس ١: - أن.

٥. آس ١: - قيل.

٨. س، آس ١: - الذي.

١١. س: فارقه.

١. س: - مستمدة.

٤. ت: - كمية.

٧. آس ١: بالقوة.

١٠. س: يفارقه.

١٣. س: فارقه.

و لو لم يفاوت في الباقي للزم أن يساويه في الثلاثة، فلا يكون متفاوتاً له ألبتة؛ إذ لا رابع يقع فيه المفاوتة^١ وهو محال و ذلك ظاهر.

و إذا تقررت^٢ هاتان المقدمتان^٣، فاعلم أن القوة الجسمانية إما أن تكون حالة في الجسم، أو لا تكون حالة فيه، و على التقديرين^٤ يلزم تنهايتها، وقد ابتدأ في الكتاب بالبيان المختص بتنهاهي القوة الحالة فيه.

و تقرير البرهان على ذلك هو أن القوة إذا كانت حالة في الجسم يجب أن ينقسم بانقسام حاملها - كما عرفت - فيكون في كل جزء من الجسم شيء منها؛ فللقوة جزء ما يفرض حصوله مستقلاً، فلنفرض أن جزء القوة تحرك كل الجسم الحامل لها مثلاً، و أن كل القوة يُحرّك كل ذلك الجسم أيضاً، أو نفرض أن القوة التي هي جزء القوة التي هي كل حالاً في جسمين متساويين بحركاتهما في مسافة^٥ عن مبدأ محدود و أنه استوى فعلهما في الشدة و العدة، و بالجملة في ما وراء المدة، فلا بد و أن يظهر بين القوتين تفاوت في المدة، و إلا قوي جزء القوة على ما قوي عليه كلّها فلا يكون الجزء جزءاً و لا الكل كلاً، هذا خلف.

و هذا التفاوت في المدة إما أن يقع في الوسط، أو في الطرف:
لا جائز أن يقع في الوسط لأننا فرضنا المبدأ معاً مع عدم الاختلاف في شدة الحركة و ضعفها؛ فالتفاوت إنما يقع في الطرف.

فلو جاز أن يحرك كل القوة تحريكات غير متناهية في المدة لكان بعضها إن حرّك^٦ تحريكات غير متناهية أيضاً، لزم أن لا يظهر التفاوت بينهما أصلاً و قد بين أنه لا بد من التفاوت؛ و إن حرّك تحريكات متناهية فيجب أن تكون تحريكات كل القوة تزيد عليها بنسبة ما زادت هي على القوة التي هي جزؤها، فإن فرضنا القوة التي هي الكل عشرة أمثال القوة التي هي الجزء مثلاً، و جب أن يكون تحريكاتها أيضاً عشرة أمثال تحريكاتها، و على هذا قياس باقي النسب^٧. و ما زاد على المتناهي بما يناسبه كما تتضاعف التحريكات

١. س: المفارقة. ٢. س: تقدمت. ٣. آس ١، مج ٢: هاتين المقدمتين.

٤. آس ١: - فاعلم أن القوة الجسمانية إما أن تكون حالة في الجسم أو لا تكون حالة فيه و على التقديرين.

٥. س: - في مسافة. ٦. نسخه: حرك. «حركت» مناسب است.

٧. س: النسبة.

المتناهية الصادرة عى الجزء عشرة أمثالها، فذلك لا محالة يكون متناهياً أيضاً.
ويمكن أن نختصر هذا البرهان بأنّ القوّة الحالّة في الجسم لو حرّكت جسماً من مبدأ
معين إلى لا نهاية، فالقوة التي في نصف ذلك الجسم إمّا أن يقوي على تحريك ذلك الجسم
بعينه أو مثله على تقدير تساوي القوتين في ما عدا المدة إلى غير النهاية، أو لا يقوى؛
فإن قويت، لزم مساواة الجزء للكل أو الزيادة على غير المتناهي في المدة مع الاتحاد
في المبدأ وذلك محال.

وإن لم تقو، فتحريكها متناه و تحريك القوّة التي في النصف الآخر متناه أيضاً، فتحريك
كلّ القوة متناه وقد فرضناه غير متناه، هذا خلف. وهذا مع اختصاره هو أوضح من التقرير
الأول وإنّما أوردنا الأول ليتّضح به ألفاظ الكتاب.

وقوله: «هذا يخصّ بما انطبع من القوى»: يشير إلى أنّ هذا البرهان لا يتمشّى إلّا في القوة
الحالّة في الأجسام المنطبعة فيها المنقسمة بانقسامها.

وأما القوى المجردة وهي النفوس الناطقة فالذي بعد هذا هو برهان تناهي تحريكاتها.

قال: طريق آخر عرشي - وهو يعمّ جميع النفوس -: إنّ القوة الغير

المتناهية لو حرّكت جسماً بكلّ قوتها مسافة^١، وحرّكته أخرى متناهية^٢، فلزمانيهما^٣

بالضرورة نسبة، وكذا^٤ لسرعة^٥ حركتهما و بطءهما^٦، فنسبة تأثير الغير

المتناهي أثره إلى تأثير المتناهي أثره، نسبة متناهي التأثير إلى متناهي، هذا

خلف^٧.

أقول: لما بين وجوب تناهي حركات القوة الحالّة في الجسم، ذكر بعد ذلك برهاناً يدلّ
على وجوب تناهي^٨ حركات كلّ قوة جسمانية سواء كانت حالّة في الجسم، أو لم تكن حالّة
فيه وهو معنى قوله: «وهو يعمّ جميع النفوس»: أي المنطبعة كما يقال في النفوس الحيوانية،
والغير المنطبعة كالنفس الناطقة. وتقرير هذا البرهان هو أنّا نفرض^٩ جسماً واحداً حرّكته
القوة الغير المتناهية لو جاز وجودها بكلّ قوتها مسافة محدودة و حرّكته أي ذلك الجسم

١. آس ١: + لنسبة.

٢. مج ٢: فيلزم بينهما؛ ت، آس ١: فلزم بينهما.

٣. ك: بطءهما؛ سائر نسخهها: بطؤهما.

٤. مج ١: السرعة.

٥. س: - القوة الحالّة في الجسم ذكر بعد ذلك برهاناً يدلّ على وجوب تناهي.

٦. مج ١، ك: محال.

٧. س: لو فرضنا.

بعينه في تلك المسافة بعينها قوةً أخرى متناهية، فقطع ذلك الجسم لتلك المسافة بكلّ واحدة من القوتين، إمّا في زمان، أو لا في زمان، والثاني ظاهر البطلان، فتعيّن أنّه لا بدّ وأن يكون في زمان؛ ولا شكّ أنّ قطع الجسم لها بالقوة الغير المتناهية في زمان أقصر من الزمان الذي يقطعها بالقوة^١ المتناهية، وإلاّ لم يظهر التفاوت بين القوتين. وبالضرورة يكون لكلّ واحد من الزمانين نسبة إلى الآخر ومن المعلوم أنّ نسبة أحد الحركتين إلى الأخرى في السرعة والبطوّ كنسبة زمني الحركتين. فالتّي زمانها أقصر هي أسرع، والتي زمانها أطول هي أبطأ.

وإذا كانت^٢ نسبة القوة إلى القوة كنسبة الزمان إلى الزمان وكانت نسبة الزمان إلى الزمان نسبةً متناه إلى متناه، فنسبة القوة إلى القوة هي كذلك أيضاً، وإلاّ لكان نسبة تأثير ما تأثيره غير متناه إلى ما^٣ تأثير تأثيره متناه، نسبة ما تأثيره متناه إلى ما تأثيره متناه أيضاً؛ واستحالة ذلك معلومة بالبديهة.

وإذا كانت نسبة كلّ واحدة من القوتين إلى الأخرى نسبة متناه إلى المتناهي فالقوة التي فرضت غير متناهية هي متناهية وذلك هو المطلوب.

ولنوضح هذا البرهان بأن نفرض الجسم قطعاً بالحركة عن قوة متناهية مسافةً هي فرسخٌ في ساعة مثلاً، فقطعه^٤ لتلك المسافة بقوة غير متناهية، إن لم يكن في زمان، فقد عرفت بطلانه؛ وإن كان في زمان فهو أقلّ من الساعة لا محالة؛ فلنفرضه في عشرها فكما أنّ نسبة أحد الزمانين إلى الآخر نسبة الواحد إلى العشرة كذلك نسبة إحدى القوتين إلى الأخرى، لأنّ تفاوت^٥ الزمان على حسب تفاوت القوة فكلّ^٦ واحدة منهما متناهية وفرضت إحداها غير متناهية، هذا خلف.

و في قوله: «بكلّ قوتها» فائدة فإنّ الذي يتحرك بالإرادة وله تمييز قد لا يمعن^٧ في تشديد الحركة محافظةً على بقاء قوّته، كالإنسان الذي يمسك عن شدة الحركة لينصرف

١. آس ١: - الغير المتناهية في زمان أقصر من الزمان الذي يقطعها بالقوة.

٢. آس ٢: كانت؛ ساير نسخها: كان.

٣. س: - ما.

٤. ت: - بالحركة عن قوة متناهية مسافةً هي فرسخٌ في ساعة مثلاً فقطعه.

٥. آس ١: التفاوت.

٦. س: وكل.

٧. مج ٢: لا يذعن.

كمال القوة إلى دوام التحريك.

فصاحب الكتاب لما كان برهانه هذا، عاماً لكل القوى و كان من جملتها ما له إرادة و تمييز، يجوز منه معهما أن يمسك عن بعض تأثير قوته، حتى يناسب القوة المتناهية. و إن كانت هي في نفسها غير متناهية فلا يتم البرهان المذكور لاجرم احتاج إلى فرض أن تكون القوة الغير المتناهية محرّكة بكلّ قوتها لا ببعضها على وجه الإمساك و ترك الإمعان في الفعل كما مرّ و إلا لم يتمشّ ما قصده من البرهان.

و اعلم أنّ هذا البرهان إذا قطع النظر عما سواه، فإنّه لا ينتج إلا امتناع وجود قوتين جسمانيّين متناهية و غير متناهية.

أمّا لو ادّعى مدّع أن كلّ القوى غير متناهية لم يكن هذا البرهان بمجرد مبطلاً لدعواه. و المصنّف فقد بيّن في هذا الكتاب وجود قوى متناهية و بإثباتها يتبيّن منه استحالة وجود قوّة جسمانية غير متناهية مطلقاً. و كذا إذا ضمّ إليه ما قيل في الطريقة المستفادة من كتاب المقاومات المذكورة في أواخر الطبيعي^١ لإثبات أن الحركة الفلكية إرادية.

قال: وقد ذكر من طريق آخر وهو أن نفرض قوة تحرّك جسماً عن مبدأ مفروض حركاتٍ لا تتناهى، و يتحرك^٢ بمثل تلك القوة أصغر منه و أقلّ ميلاً عن ذلك المبدأ، مساوياً مع تحريكات الأوّل شدةً و عدّةً فتفاوت المدة بالضرورة، و إلا استوت^٤ القدرة على قليل التمانع و كثيره، هذا محال؛ فكان^٥ التفاوت في الأخير على ما سبق.

أقول: تقرير هذا الطريق ظاهر و هو مختصّ بالقوى المباشرة لتحريك الأجسام بالقسر سواء كان تعلّقها بالجسم تعلّق الحلول أو تعلّقاً^٦ آخر غيره.

و اعلم أنّ التفاوت في الحركات كما أنّه في الطبيعة بسبب الفواعل، لا القوابل لعدم المعاوقة في الجسم الذي له تلك الطبيعة، و^٧ لكون^٨ الجسم من حيث هو جسم غير مقتض

١. به نسخه ای از طبیعیات المقاومات دست نیافتم.

٤. مج ١: يستوي.

٧. ت: - و.

٢. مج ١: تحرك.

٥. مج ١، مج ٢، آس ٢: و كان.

٨. س: فلكون.

٣. مج ١: - و.

٦. ت: تعلق.

للتحريك، و لا مانع فيه بل كبيره و صغيره إذا فُرِضا مجردين عن القوة التي تحلّه^١ كانا متساويين في قبول التحريك، كذلك في القسرية إنّما هو بسبب القوابل لا غير فلهذا فرض المتحرك عن قوة واحدة ومن مبدأ واحد جسمين أحدهما أكبر وأكثر ميلاً، والآخر أصغر وأقلّ ميلاً. ومن المعلوم أنّ مراده بذلك الميل هو الميل الممانع للقوة المحركة، لا الموافق لها المساعد.

قال: سؤال: للمنازع أن يقول: القوة غير متناهية، والممانعة^٢ الجرميّة تفاوتها

لدن قوة غير متناهية، وجودها وعدمها سواء.

جواب: صحيح ما قلتَ والحجة من كَيْس^٣ المتأخرين.

سؤال: أما قيل: إنّ النفس التي لنا غير متناهية القوة.

جواب: لا تطوّل^٤؛ فإنّ البرهان هو المعتمد. وإذا^٥ انتهى قوى النفوس الفلكية

التي هي أقوى منّا فكيف حال قوانا وهي أيضاً ناطقة؟ إنّما قيل في الإقناعيات إنّ

أنفسنا تقدر على التعقّل الغير المتناهي، وإذا^٦ علمت أنّ لها ذلك من العقل الفعّال

فهي القابلة؛ والقبول للآثار الغير المتناهية، والتأثير على سبيل التوسط يتصور

في الجسم وقواه؛ إنّما^٧ الممتنع هو التأثير الاستقلالي.

ثمّ لو كان لأنفسنا القوة الغير المتناهية^٨ ما منعها القوى الهيولانية عن عالمها،

و ما انحصر تأثيرها في بدن واحد، و ما انحبست في علاقة الأجرام؛ فإذا كانت

الحركات غير متناهية والمباشر للحركة متناه، فلا بدّ وأن يكون المبدأ العقلي

لا يزال يفيض منه الأنوار والتشويقات على النفس الفلكية مُمدّاً^٩ لها بالقوة الغير

المتناهية والنور والشوق والعشق الغير المتناهي فيضُه منه عليها.

٣. مج ٢: - كَيْس.

٦. ت: فإذا.

٢. مج ٢: فالممانعة.

٥. ت: فإذا.

١. مج ٢: التي في محلّه.

٤. ك: لا تطوّل.

٧. ك: وإنّما.

٨. مج ٢: - والتأثير على سبيل التوسط يتصور في الجسم وقواه؛ إنّما الممتنع هو التأثير الاستقلالي. ثمّ لو كان

٩. مج ١: ممدّ.

لأنفسنا القوة الغير المتناهية.

أقول: حاصل السؤال الأوّل هو^١ المنع من حكمه باستحالة استواء القدرة على قليل التمانع وكثيره، الذي جعله لازماً من عدم تفاوت المدة في تحريك الجسم الكبير والصغير المفروضين.

و وجه المنع من ذلك هو أنّ القوّة إذا كانت غير متناهية لا يظهر عندها ممانعة الكبير الزائدة على ممانعة الصغير. ولا تؤثر تلك الزيادة في تلك القوة^٢. والشيء إذا عظم جداً لا يؤثر فيه التفاوت ما بين صغير وصغير آخر؛ فتفاوت الزيادة في ممانعة أحد الجسمين وجوده وعدمه متساويان بالنسبة إلى القوة الغير المتناهية فلا يكون استواء القدرة على قليل التمانع وكثيره والحالة هذه محالاً^٣؛ فلا تتمّ الحجة على المطلوب الذي قصد إثباته بها.

و صاحب الكتاب اعترف بصحة هذا السؤال وذكر أنّ الحجة التي وجّه هذا عليها هي للمتأخرين^٤؛ فإنهم لما وجدوا أنّ البرهان المختصّ بالقوى المنطبعة لا يكفي في بيان أنّ القوى الفلكية^٥ متناهية ليثبتوا به^٦ وجود العقل، احتجّوا بهذه الحجة أيضاً على تناهي قواها، وإن لم تكن منطبعة ليثبت وجود العقول الممدّة لها بقوى غير متناهية.

وأما السؤال الثاني، وهو^٧ قوله: «أما قيل^٨ إنّ النفس التي لنا غير متناهية القوّة»؛ فاعلم أنّ المصنّف لم يقل في التلويحات أنّ لأنفسنا قوّة غير متناهية ولم أجد ذلك فيما وقفت عليه من كتبه أيضاً، بل غيره هو الذي ذكره في مباحث تجرد النفس وهو يناقض ما حكم به من وجوب تناهي القوى المتعلقة بالأجسام، سواء كانت منطبعة فيها أو غير منطبعة.

وقد أجاب بأنّه لا يعول على ما يقال غير مستند إلى برهان. ولما دلّ البرهان على وجوب تناهي قوّة النفس المجردة كان هو المعتمد عليه؛ فلا يكون القول المناقض لما اقتضاه معارضاً له، فلا يجوز أن يكون لأنفسنا قوّة لا تتناهى.

وقوله: «فإذا انتهى قوى النفوس الفلكية التي هي أقوى منّا فكيف حال قوانا»، معناه أنّ من اعترف بانتهاء قوى النفوس الفلكية التي هي أقوى من النفوس البشريّة فلا يمكنه مع

٢. مع ٢: - إذا كانت غير متناهية ... تلك الزيادة في تلك القوة.

٥. ت: قوى الفلك.

٨. س: لو قيل.

٤. آس ١، مع ٢: المتأخرين.

٧. آس ١: فهو.

١. س: - هو.

٣. آس ١: محال.

٦. ت: لثبوته.

اعترافه بذلك أن يحكم بأن قوى نفوس البشرية غير متناهية، وإلا لزم أن يكون الأقوى أضعف، هذا خلف.

و قوله: «و هي أيضاً ناطقة»: يشير بذلك إلى النفوس الفلكية فإنّ اللذين كانوا قبل الرئيس أبي علي بن سينا، أثبتوا للفلك نفساً ولم يتعرّضوا لإثبات أنّها ناطقة؛ فلو أنّها غير ناطقة بل منطبعة لجاز أن تكون نفسنا الناطقة أقوى منها، فلا يلزم من انتهاء قوّة الفلك انتهاء قوتها؛ فنبه على أنّ نفس الفلك ناطقة أيضاً كنفسنا ليلزم من تناهي قوّة نفس الفلك تناهي قوى أنفسنا من طريق الأولى.

و قوله: «إنّما قيل في الإقنايات أنّ أنفسنا تقدر على التعقل الغير المتناهي»: يريد بذلك أنّهم في بيان تجرّد النفس احتجّوا بأنّ نفس الإنسان تقوى على أفعال غير متناهية إذ الأصول الهندسية والعدديّة والحكميّة التي للقوة النطقية أنّ تعقلها غير متناهية، ولا شيء من القوى المنطبعة في الأجسام تقوى على الأفعال التي لا تتناهي، فنفس الإنسان غير منطبعة في الجسم بل مجردة.

وهذه الحجّة اعترفوا أنّها من الإقنايات الغير البرهانية فإذا كان تركيبها تركيباً منتجاً و كبراهها صادقة؛ فلو لم يكن الخلل في صغراها لكانت برهاناً وليست باعترافهم كذلك، فدلّ أنّهم ما كانوا جازمين بالصغرى التي نوقض بها.

و ما ذكره^١ بعد ذلك فهو ظاهر المعنى. و ما احتج به على تناهي قوى نفوسنا فهو من الأحكام الحدسيّة، وإذا^٢ لم يؤيّد بالحدس فلا يفيد. و ربّما صحّ اعتباره في النفوس الفلكية بوجه، فإنّ كمال النفس هو التجرد المطلق وأن لا تكون مستأجرة في البدن.

ولما انتهى من تقرير بيان أنّ المباشر للحركة يجب أن يكون متناهي القوّة استنتج من ذلك و من كون الحركات الفلكية غير متناهية، أنّ المبدأ العقلي لا يزال دائم الفيض على النفوس الفلكية ممداً لها بقوته التي لا يتناهي وهي تقبل منه ذلك الفيض و تؤثر تأثيراً غير متناه على سبيل الوساطة لا على سبيل المبدئيّة، التي بيّن امتناعها.

وكلّما يحصل لنفس الفلك من النور والشوق والعشق فإنّما يفيض عليها من العقل الممد لها و سيأتي في هذا المعنى ما يفيدته تحقيقاً وإيضاحاً.

قال: نكتة عرشيّة: هو أنّ واجب الوجود لا يتصور من طريق آخر أن يحرك جسمًا مباشرة؛ فإنّ الجسم ما من حركة فيه إلّا و يتصور أسرع منها عن قوّة أشدّ. فإذا حرّكه الواجب وجوده بكلّ قوته^١ فتقع حركة لا يتصور أسرع^٢ منها^٣ و هو محال؛ مع أنّه ذات لم تتغير فلم يكن علة لأمر واجب التغير.

أقول: قد بيّن من قبل أنّ المباشر للحركة لا يجوز أن يكون عقلاً محضاً؛ بل لا بدّ و أن يكون نفساً إذا كانت الحركة إرادية، ويتبيّن بذلك أنّ الواجب لذاته لا يمكن أن يحرك على سبيل المباشرة أيضاً. وفي هذه النكتة قد برهن على استحالة مباشرة الواجب للتحريك ببرهانين^٤ غير ذلك البرهان ولهذا ذكر أنّهما من طريق آخر.

البرهان الأوّل، هو أنّ واجب الوجود لو حرّك جسمًا على سبيل المباشرة لوقعت حركة لا يتصور وقوع ما هو أسرع منها والتالي محال فالمقدم مثله. و^٥ إنّما قلنا إنّ التالي محال لأنّ الحركة لا بدّ و أن يكون في زمان، وكلّ زمان منقسم، فيكون قطع المتحرك للمسافة في نصف ذلك الزمان مثلاً أسرع من قطعه لها في كلّها، فلا يكون قطعها في كلّها^٦ أسرع الحركات، فيصحّ قوله: «فإنّ الجسم ما من حركة فيه إلّا و يتصور أسرع منها^٧»؛ و إنّما لم يقل «و يقع أسرع منها» بل ذكر أنّه لا يتصور ذلك لجواز أن لا يكون قطع المسافة في أقلّ من ذلك الزمان ممكناً في نفس الأمر وإن كان متصوراً.

و بيان الشرطية أنّ سرعة الحركة بحسب شدة القوّة؛ فما لا يتصور أشدّ من قوّته فلا يتصور أسرع من الحركة التي يباشرها بكلّ تلك القوّة. وقد عرفت الفائدة من قوله: «بكلّ قوته».

البرهان الثاني، هو الذي أشار بقوله: «مع أنّه ذات لم تتغير فلم يكن علة لأمر واجب التغير»؛ و معناه، أنّ الواجب لذاته يمتنع عليه التغير فهو ثابت و الحركة لوجوب تغيرها ليست ثابتة، و الثابت علة لغير الثابت وكلّ ذلك سبق بيانه.

١. آس ١ - بكلّ قوته: مج ١: قوّة.

٢. مج ١: لا تصوّر لأسرع: ت: ولا يتصور أسرع.

٣. آس ٢ - عن قوّة أشدّ. فإذا... لا يتصور أسرع منها.

٤. مج ٢: برهانين.

٥. س: - منها.

٦. س: كل.

٧. آس ١ - و.

قال:

التلويح الثالث

في ترتيب الوجود

والجسم مركّب من الهيولى والصورة؛ وجعل كلّ غير جعل الآخر، فلا بدّ له من فاعل فيه إثنين؛ وليس واجب الوجود كذا فلا يصدر عنه الجسم، فأوّل صادر منه تعالى جوهرٌ عقلي سمّاه^١ بعض الحكماء «عقل الكلّ» و«العنصر الأوّل» وهو أعظم ما يمكن وأشرفه.

أقول: إنّ هذا البرهان قد أضمر فيه مقدمات كثيرة؛ وتقريره مع عدم الإضمار أنّ الصادر عن واجب الوجود لذاته بغير واسطة، لا يجوز أن يكون أكثر من واحدٍ لما مرّ، وذلك الواحد إمّا أن يكون جوهرًا، أو عرضًا؛ لا جائز أن يكون عرضاً وإلاّ لكان العرض علّة لما بعده، فيتقدّم على الجوهر وهو محال.

فبقي أنّه جوهر وقد عرفت أنّ أقسامه خمسة: الجسم والهيولى والصورة - على رأي من جعلها جوهرًا - والنفس والعقل. فأما الجسم فلا يجوز أن يصدر منه بلا واسطةٍ لما ذكره في الكتاب وهو واضح غنيّ عن التفسير.

و الفائدة من قوله: «و جعل كل غير جعل الآخر» هي أن جعلهما لو كان واحداً لكان الجسم بسيطاً في الخارج، و إن كان مركباً في الذهن؛ فيصح أن يكون معلولاً للواحد الحقيقي بلا واسطة كالعقل عند من يجعله مركباً من جنس - هو الجوهر - و فصل. و أما الهولي فلا يصدر منه أيضاً لاستحالة تقدّمها على الصورة؛ و كذا الصورة لا تمتنع تقدّمها على الهولي؛ و كذا النفس لأنّها من حيث هي نفس لا يتقدّم على الجسم؛ فتعيّن أن يكون أوّل صادر منه تعالى جوهر عقلي.

و إنّما سُمّي «عقل الكلّ» لمعنيين: أحدهما أنّه عقلٌ لجملة العالم، و ثانيهما أنّه في المشهور هو العلة لوجود الفلك الأقصى الذي يقال لجرمه «جرم الكلّ»، و لحركته «حركة الكلّ»، لأنّ حركة الكلّ تحت حركته و هذا و إن كان مشهوراً فهو غير متيقّن. و إنّما سُمّي بـ«العنصر الأوّل» لأنّ كلّما عداه من الممكنات فهو الأصل في وجوده لأنّه معلول له.

و قوله: «و هو أعظم ما يمكن و أشرفه»: يريد أنّه أعظم كلّ الموجودات الممكنة و أشرفها. و برهان ذلك تعرفه من قاعدة الإمكان الأشرف الدالّة على أنّ الأقرب إلى الواجب^٢ يجب أن يكون أشرف من الأبعد منه، فإذا لا أقرب من معلوله الأوّل إليه، فلا أشرف في جميع الممكنات منه. و لفظة «أعظم» في هذا الموضع مستعارة و ذلك ظاهر.

[إشارة إلى الطرق الدالّة على وجود العقل]

و هذا آخر الطرق الدالّة على وجود العقل في هذا الكتاب^٣ و هي ستة: افتقار النفس إلى ما يُخرجها من القوة إلى الفعل، و حاجة النفوس إلى علة، و الإمكان الأشرف، و اختلاف الحركات السماوية، و نهاية قواها، و أنّ الواحد لا يجب به غير واحد. و اعلم أنّه لما ثبت أنّ الصادر عن الواجب هو العقل لم يجز أن يصدر عنه شيء آخر بغير واسطة لاستحالة صدور شيئين عنه معاً؛ فيظهر من ذلك امتناع أن يحرك مباشرة و أن يكون علة للنفوس بلا واسطة و كثير من المسائل المهمّة.

٢. آس ١: أنّ للأقرب من الواجب.

١. س: و هو.

٣. و نيز، در المقاومات، ص ١٨٤.

قال: واعلم أنَّ الجسم لا يصدر عنه الجسم؛ فإنَّ الحاوي لو كان علةً للمحوي فمع وجوبه إمكانُ المحوي، إذ وجوبه بعد وجوبه و وجوده فيكون مع وجوده إمكانُ كونِ المحوي المقارنُ لإمكان لا كونه، فيقارنه إمكانُ^١ الخلا؛ وقيل إنه ممتنع بذاته، هذا محال.

و لا يمكن أن يوجد المحويُّ الحاوي الذي هو أشرف منه وأعظم، فالجسم لا يوجد شيئاً.

سؤال: إذا^٢ وضعت أنَّ الحاوي والغير الجسم الذي هو علة المحوي المتقدّم عليه معاً، وما مع القبل قبل، فيلزم من تقدّم الحاوي عليه الخلا.

جواب: ما مع القبل بالزمان ونحوه قبل؛ أمّا ما^٣ مع القبل بالذات ليس قبلاً بالذات؛ كما أنَّ ما مع العلة ليس^٤ بعلة وليس هذا التقدّم إلا بالعلية.

سؤال: الحاوي والمحوي كلاهما^٥ ممكنان، فيمكن خلق مكنائهما، فيلزم الخلا.

جواب: أمّا العدم فليس بخلاً؛ وإنّما يتفرض الخلا إذا وجد المحيط لا حشوّ له، إذ الخلا أبعاد.

أقول: إنَّ كون الجسم يمتنع أن يكون علة لجسم مقدّمة يحتاج إليها في بيان ترتيب الموجودات؛ و لو جاز أن يكون بعض الأجسام علة لبعض، لكان إمّا أن يكون أحد الجسمين حاوياً للآخر، أو لا يكون؛ فإن كان حاوياً له، فإمّا أن يكون الحاوي علةً للمحوي، أو بالعكس:

وقد ابتدأ أولاً ببيان امتناع علّية الحاوي للمحوي لأنّه أقرب إلى الوهم من عكسه؛ و تقريره أنَّ الحاوي لو كان علة للمحوي^٦ لكان إذا نظرنا إلى حال المعلول الذي هو المحوي، مع وجود العلة التي هي الحاوي، وجدناها الإمكان، لأنّ للعلة على معلولها تقدّم ذاتي فيكون وجود المعلول ووجوبه متأخّرَيْن عن وجود العلة وتشخيصها، فمع وجوب الحاوي

١. ت، آس ١؛ وإذا.

٢. مع ١؛ كلاهما.

٣. ت - كون المحوي المقارن لإمكان لا كونه فيقارنه إمكان.

٤. مع ١؛ وليست.

٥. ت، مع ١؛ - ما.

٦. مع ٢؛ المحوي.

إمكان المحوي؛ إذ وجوب المحوي بعد وجوب الحاوي و وجوده و قد عرفت أن إمكان^١ الوجود مقارن لإمكان العدم. فإذا كان مع وجود الحاوي إمكان كون المحوي عنه - أعني وجوده - فمع وجود الحاوي إمكان لا كون المحوي - أعني عدمه - لأن إمكان كونه وإمكان لا كونه متقارنان. وإذا كان وجود الحاوي مع لا كون المحوي يلزمه الخلاء، فوجود الحاوي مع إمكان لا كون المحوي يلزمه إمكان الخلاء^٢ لامحالة؛ وهو معنى قوله: «فيقارنه إمكان الخلاء»، لأن ضمير «الهاء» عائد إلى «وجود الحاوي» فيلزم أنه كلما كان الحاوي علة للمحوي لكان مادام الحاوي موجوداً فالخلاء ممكن، لكن المتصلة التي هي التالي كاذبة فكذا المتصلة التي هي المقدم. وإنما حكمنا بكذب التي هي التالي لأنها لو صدقت لكان الخلاء ممكناً ضرورة صدق مقدمها وهو وجود الحاوي، لكن الخلاء ليس بممكن بل هو ممتنع لذاته - كما يبين في العلم الطبيعي^٣ - وليست^٤ المتصلة التي جعلت تالياً صادقة ويلزم من ذلك حصول المطلوب. وإذا^٥ أردت أن تأتي بهذا الدليل ملخصاً فأوردّه هكذا:

لو كان الحاوي علة للمحوي لكان وجود المحوي بعد وجود الحاوي بالذات فمع وجوب^٦ الحاوي إمكان وجود المحوي المقارن لإمكان عدمه، ومع إمكان عدمه مع وجود الحاوي إمكان الخلاء، لكن الخلاء ممتنع، فالعلية المذكورة ممتنعة.

و قد زيف هذه الطريقة في غير التلويحات^٧ بما خلاصته أن الممكن لذاته قد يجب و يمتنع لغيره، والممتنع لذاته لا يمكن لغيره فها هنا وجود المحوي وعدمه مع وجود الحاوي، وإن كانا ممكنين لذاتيهما فإن الوجود واجب، والعدم ممتنع، ولكن بالغير، وذلك الغير هو امتناع الخلاء. ثم المحوي مع بقاء الحاوي ممكن الكون واللا كون لذاته وإن لم يكن معلولاً له، فلو صحّت الحجة للزم^٨ إمكان الخلاء مطلقاً وهو محال.

و اعلم أنه قد بين المطلوب من وجه آخر لم يذكره في التلويحات وهو أن الحاوي لا يصح حصول المحوي منه دون تعيين هويته، ولا يتعين إلا بوضعه وحيّزه وهما لا يتعيّن

١. ت: - المحوي بعد وجوب الحاوي و وجوده و قد عرفت أن إمكان.

٢. ت: - فوجود الحاوي مع إمكان لا كون المحوي يلزمه إمكان الخلاء.

٣. جلد دوم همین اثر. ٤. آس ١، س: فليست. ٥. س، آس ١: إن.

٦. آس ١: وجود. ٧. المشارع، ص ٤٤٥. ٨. مج ٢: + أن يكون.

إلا بما تحته، فيحصل معلوله قبل فاعليته وهو ممتنع.

هذا ما يتعلق بإبطال عليّة الحاوي للمحوى، وأمّا إبطال عليّة الجسم المحوي للجسم الحاوي فهو المراد بقوله: «و لا يمكن أن يوجد المحوي الحاوي^١ الذي هو أشرف منه و أعظم»: و تحقيق ذلك أنّ العلة أتمّ وجوداً من المعلول، و الحاوي بسبب اشتماله بحسب الصورة و المقدار على ما هو مثل المحوي و زيادة، و جب أن يكون أشرف من المحوي و أقوى، و قد عرفت ممّا مضى أنّه لا يجوز أن يكون^٢ الأخسّ الأضعف علة للأشرف الأقوى.

و قوله: «فالجسم لا يوجد شيئاً»: فاعلم أنّ الذي مضى هو إبطال أن يوجد الحاوي المحوي وبالعكس، و لا يلزم من مجرد هذا أن لا يوجد جسم جسماً كيف كان، فضلاً عن أن لا يوجد شيئاً^٣ أصلاً لاحتمال أن يوجد جسماً آخر من غير أن يكون أحدهما محيطاً و الآخر محاطاً به، فلا بدّ لتمشية هذا الكلام من تقرير و هو أنّه إذا ثبت أنّ الحاوي و المحوي لا يجوز أن يكون أحدهما علة للآخر^٤، لزم أن لا يكون الجسم السماوي علة لجسم؛ و إذا لم تحصل هذه المرتبة للسماوي الأشرف، فأولى أن لا تحصل للعنصري الأخسّ فيمتنع عليّة جسم لجسم مطلقاً. و إذا لم يكن الجسم علة لجسم فلا يكون علة للنفس و لا للعقل، فإنّه إذا لم يكن علة الأخسّ فأولى أن لا يكون علة للأشرف^٥؛ و قد عرفت أنّ الهولي هي مطلق الجسم و أنّ الصورة عرض، فظهر أنّ الجسم ليس بعلة لشيء من الجوهر.

و أمّا الأعراض، فقد جوزّ فيما بعدُ عليّته لبعضها، فيجب أن يحمل كلامه على معنى أنّه لا يجوز أن يوجد الجسم شيئاً وجوده لنفسه ليخرج الأعراض و يبقى نفى العلية لماعداها. و إتيانه بفاء التعقيب لأجل أنّ هذه المقدمات كلّها قد سلف بيانها من قاعدة الإمكان الأشرف و غيرها^٦، لا لأنّ عدم إيجاد الجسم لشيء موجود لنفسه أو مطلقاً لازماً من كون الجسم الحاوي و المحوي لا يوجد أحدهما للآخر. و ربّما أمكن أن يتأوّل بتأويل هو أسهل

١. س: للحاوي.

٢. س: - أشرف من المحوي و أقوى، و قد عرفت ممّا مضى أنّه لا يجوز أن يكون.

٣. ت: شيء. ٤. ت: الآخر.

٥. س: - فأولى أن لا تحصل للعنصري الأخسّ ... علة الأخسّ فأولى أن لا يكون علة للأشرف.

٦. مج ٢: - وغيرها.

من هذا، أو يحمل ذلك على سهو وقع في النسخ إن^١ استهجن هذا التأويل وغيره والله أعلم بالحقائق.

و أما تقرير السؤال الأول من السؤالين، فهو أنكم قد اخترتم فيما بعد أن الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي معلولاً علة واحدة، فهما معاً في مرتبة الوجود و علة المحوي لاشك في تقدّمها عليه^٢، فإذا كان الحاوي معها فهو مع الذي هو متقدّم على المحوي وكلّما هو مع المتقدّم، فيجب أن يكون متقدّماً أيضاً فالحاوي يجب تقدّمه على المحوي؛ ويلزم من ذلك أن يكون الخلاً ممكناً لذاته بمثل ما مرّ.

و الجواب عن ذلك وكذا السؤال الآخر و جوابه هي واضحه غنيّة عن التقرير.
و قوله: «ما مع القبل بالزمان و نحوه»: أراد^٣ بـ«نحو الزمان» ما يقع فيه باقي أقسام التقدم أو بعضها كالشرف والمكان وغيرهما.

قال: والنفس أيضاً، ليست بعلة للجسم؛ فإنّها إن أوجدت^٤ بغير توسط جسمها فليست بنفس بل هي عقلٌ و موجد الجوهر كيف^٥ يحتبس عن التجرد المحض لعلاقة عرضيّة. و بتوسط الجسم يلزم ما قلنا من إمكان الخلاً.

أقول: هذه مقدمة أخرى يفتقر إليها في بيان ترتيب الوجود و تقريره أن النفس لو أوجدت جسماً لكان إيجادها له إمّا بغير واسطة جسم أو بواسطة جسم^٦، و القسمان باطلان، فأيجادها للجسم باطل:

أما الأول، فلأنّ إيجادها بغير واسطة الجسم يدلّ على استغنائها في فاعليتها عنه، وكلّ مجرد يستغني في فاعليته عن الجسم فهو عقلٌ؛ فالنفس لو صدر منها جسم لكان صدوره منها لا من حيث هي نفس بل من حيث هي عقل، و التقدير خلافه.

ثمّ لو كان للنفس مرتبة إيجاد الجسم الذي هو جوهرٌ لما كانت^٧ تحتبس^٨ عن أن تتجرّد بالكلية عن المادة بسبب العلاقة العرضية التي بينها وبين جسمها؛ فاحتباسها عن ذلك دليل على أنّها ليس لها مرتبة إيجاد الجسم.

٣. ت: يريد.

٢. س: عليها.

١. ت: ثم.

٦. آس ١: + آخر.

٥. ك: كيف موجد الجوهر.

٤. آس ٢: وجدت.

٨. ت: تحبس.

٧. س: لكانت.

و أمّا الثاني، وهو أن يوجد الجسم بواسطة جسم آخر فلاّنه يلزم من ذلك إمكان الخلأ، بدليل أن المحوي لا يكون علة للحاوي لما مرّ، ولا أحد الجسمين المتباينين للآخر بالبيان السابق، فلم يبق إلّا أن يكون الحاوي علة للمحوي وهو يوجب إمكان الخلأ على الوجه الذي عرفتّه، وعرفت الكلام عليه، وإبطال عليّة الحاوي للمحوي بغيره.

قال: طريق آخر - [في أن الجسم لا يكون علة لجسم آخر]

الهيولى لا فعل لها فيلزم في ذاتها جهتا قبول و فعل، والصورة^١ دون الهيولى لا تفعل بل تختص آثارها بما^٢ لها معها علاقة وضعيّة، فلا بد من توسط الهيولى؛ والجسم إذا لم يوجد أصلاً، فلا علاقة وضعيّة بين الصورة وبينه ولا وساطة للهيولى ولا نسبة إلى ما ليس، بل الأجسام تُعدّ.

أقول: هذا طريق عام في بيان أن الجسم لا يكون علة لجسم آخر سواء كان أحد الجسمين محيطاً بالآخر، أو مبايناً له.

و تقريره أنّه لو جاز عليّة جسم لجسم لكان الجسم الذي هو العلة إمّا أن يفعل بمادّته، أو بصورته، أو بهما؛ والأقسام الثلاثة باطلة فالمقدّم باطل.

أمّا الأوّل، وهو أن يفعل بالمادة، فلاّنها قابلة للصورة، فلو كانت فاعلة للجسم لكانت الجهة التي باعتبارها هي قابلة غير الجهة التي باعتبارها تكون فاعلة، فيلزم في ذاتها جهتان، إحداهما للقبول والأخرى للفعل، فلا يكون الهيولى على هذا التقرير بسيطة و فرضت بسيطة، هذا خلف^٣.

و ربّما عورض هذا بالنفس، فإنّها مع بساطتها تقبل عمّا فوقها و تفعل فيما دونها. و تندفع هذه المعارضة بأنّ النفس إنّما قبلت و فعلت بحسب أحوال تعرض لها من خارج، لا بسبب إثنيّة في^٤ ذاتها، و لو عرض للهيولى ذلك لما كانت موجدة بمجرّدها بل بمشاركة الصورة، إذ لانعني بالصورة إلّا ذلك العارض الذي به الفعل من حيث هو كذلك.

١. آس ١، مج ٢: الصورة. ٢. مج ١: لما.

٣. س: - فلا يكون الهيولى على هذا التقرير بسيطة و فرضت بسيطة هذا خلف.

٤. س: من.

وَمَا يَدَلُّ عَلَى أَنَّ الْهَيُولَى لَا يَجُوزُ أَنْ تَفْعَلَ إِلَّا بِالصُّورَةِ، هُوَ أَنَّ الْفَاعِلَ لَا يَفْعَلُ إِلَّا وَهُوَ مُتَشَخَّصٌ وَ الْهَيُولَى لَا تَتَشَخَّصُ؛ وَلَا تَوْجِدُ بِالْفِعْلِ إِلَّا إِذَا قَارَنْتَهَا الصُّورَةَ فَمَعَ قَطَعَ النَّظَرَ عَنْ مُقَارَنَةِ الصُّورَةِ إِيَّاهَا لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ فَاعِلَةً وَ هَذَا الْوَجْهَ لَمْ يَذْكُرْهُ فِي التَّلْوِيحَاتِ.

وَأَمَّا الثَّانِي، وَهُوَ أَنَّ يَفْعَلُ الْجِسْمَ بِمَجْرَدِ الصُّورَةِ فَيَدَلُّ عَلَى بَطْلَانِهِ أَنَّ الصُّورَةَ لَا وَجُودَ لَهَا بِنَفْسِهَا بَلْ وَجُودُهَا فِي الْمَادَةِ.

وَأَمَّا الثَّالِثُ، وَهُوَ أَنَّ يَفْعَلُ بِالْمَادَةِ وَ الصُّورَةِ مَعًا، لَا بِمَجْرَدِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، فَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ الصُّورَةَ تَكُونُ فَاعِلَةً بِتَوْسِطِ الْمَادَةِ لِاسْتِحَالَةِ أَنْ يَكُونَ لِلْمَادَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَادَةٌ فَعَلٌ:

فَإِنْ كَانَتِ الْمَادَةُ وَاسِطَةً حَقِيقِيَّةً حَتَّى تَكُونَ الصُّورَةَ عِلَّةَ الْمَادَةِ، وَ الْمَادَةُ عِلَّةَ الْجِسْمِ فَالصُّورَةُ عِلَّةُ الْعِلَّةِ؛ وَ هَذَا يَرْجِعُ إِلَى أَنَّ الْمَادَةَ فَعَلَتْ مِنْ حَيْثُ هِيَ.

وَإِنْ كَانَ تَوْسِطُ الْمَادَةِ بِمَعْنَى أَنَّ يَهَا تَصِلُ الصُّورَةُ إِلَى الشَّيْءِ فَتَوَثَّرَ فِيهِ، فَهَذَا يُوجِبُ لَا مُحَالَةَ أَنَّ الصُّورَةَ لَا تَوَثَّرُ إِلَّا بِعِلَاقَةٍ وَضْعِيَّةٍ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا يُوَثَّرُ فِيهِ حَتَّى تَكُونَ الصُّورَةُ بِتَوْسِطِ الْمَادَةِ مَرَّةً هَاهُنَا، فَتَوَثَّرَ فِيهَا يَلَاقِيهَا، أَوْ يَجَاوِرُهَا، أَوْ يَقَابِلُهَا؛ وَ مَرَّةً هُنَاكَ، فَتَوَثَّرَ فِيهَا يَلَاقِيهِ، أَوْ يَجَاوِرُهُ، أَوْ يَقَابِلُهُ هُنَاكَ؛ وَ هَذَا يَسْتَدْعِي شَيْئًا يَكُونُ هَاهُنَا أَوْ هُنَاكَ، حَتَّى يُوَثَّرَ الْجِسْمُ فِيهِ وَ لِأَجْلِ ذَلِكَ لَمْ يَكُنِ الشَّمْسُ يَضِيءُ بِهَا أَيْ شَيْءٌ كَانَ، وَ لَا النَّارُ تَيْتَسَخَّنُ بِهَا أَيْ جِسْمٌ اتَّفَقَ، فَلَا يَفْعَلُ الْجِسْمُ إِلَّا بِمُشَارَكَةِ مَنْ الْوَضْعُ فَإِذَا كَانَ الْجِسْمُ الْمَعْدُومَ لَا وَضْعَ بَيْنَ الصُّورَةِ وَبَيْنِهِ فَلَا يَجُوزُ^١ أَنْ يَكُونَ وَجُودُهُ مِنْهَا بِوِاسِطَةِ الْمَادَةِ، وَ إِذَا^٢ عُرِفَتْ هَذَا فَالْمَصْنَفُ لَمْ يَذْكُرِ الشَّرْطِيَّةَ لَوْضُوحِهَا.

وَقَوْلُهُ: «الْهَيُولَى لَا فَعَلَ لَهَا فَيَلْزَمُ فِي ذَاتِهَا جِهَتَا قَبُولٍ وَ فَعَلٍ»: إِشَارَةٌ إِلَى إِبْطَالِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنْ أَقْسَامِ^٣ التَّالِي.

وَقَوْلُهُ: «وَالصُّورَةُ^٤ دُونَ الْهَيُولَى لَا تَفْعَلُ»: إِشَارَةٌ إِلَى إِبْطَالِ الْقِسْمِ الثَّانِي مِنْ أَقْسَامِهِ؛ وَ مَا بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى قَوْلِهِ: «وَلَا نِسْبَةَ إِلَى مَا لَيْسَ»: إِشَارَةٌ إِلَى إِبْطَالِ الْقِسْمِ الثَّالِثِ.

وَقَوْلُهُ: «بَلِ الْأَجْسَامُ تُعَدُّ»: يَرِيدُ أَنَّ الْأَجْسَامَ وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ عِلَّةً مُوجِدَةً لِلْجِسْمِ وَ لَا

٣. س: أصناف.

٢. س: فإذا.

١. س: بخلاف.

٤. آس ١: الصورة.

لأحد^١ جزئيه بالدليل الذي مرّ، فإنها تجعل المادة في بعض الأحيان مُعدّة لقبول صور تفيض عليها من واهب الصور، كالنار الجاعلة مادة ما جاورها بتسخينها إياه مستعداً لقبول الصورة الهوائية من واهبها، وتُعدّ أيضاً لقبول أعراض، كالشمس المعدّة لمقابلتها لقبول التسخّن من المبدأ المفارق ولهذا تبقى السخونة موجودة بعد زوالها عن المقابلة، ولأجله أيضاً^٢ يبقى كثير من الأعراض موجوداً بعد انعدام ما يظنّ أنّه علة موجودة له.

و اعلم أنّ المصنّف قد استدل في غير التلويحات^٣ على امتناع عليّة جسم لجسم بوجهين:

أحدهما، أنّه قد وُجد أشرف الكواكب وأعظمها أصغر فلكاً من كثير ممّا فوقه كالشمس والمريخ والمشتري وزحل - كما دلّ عليه علم الهيئة - ولو كان الأعلى منها علة للأسفل لما صحّ أن تكون الشمس أعظم جرماً وأتمّ نوريّة ممّا فوقها، فتكافؤ الأجسام الفلكية من وجوه مختلفة دلّ على عدم عليّة بعضها لبعض؛ وكذا التغالب الموجود في الأجسام العنصرية وكون كلّ منها ينقلب إلى الباقي بحسب غلبة كیفياتها.

و ثانيهما، أنّ النفس الناطقة التي لنا إذا كانت مع كونها جوهرّاً مجرداً حياً تقصر عن إيجاد الجسم، فكيف لا يقصر الجسم الذي هو جوهر ميّت عن إيجاد جسم^٤.

وهذان الوجهان يفتقران إلى معاضدة حدس. وربما أمكنك أن تستبصر بأنّ الجسم لو أفاد وجود جسم لكانت^٥ هيولى الجسم الذي هو العلة متقدّمة على هيولى الجسم المعلول، و هيولى كلّ واحد منهما مشاركة في النوع لهيولى الآخر و لاتقع الهيولويّة عليهما بالتشكك^٦، ليجوز بينهما العلية والمعلولية بطريق كمال ونقص بل بالتواطؤ، فلاتقع بينهما عليّة؛ ولو وقعت لزم تقدّم هيولى المعلول على جسميّة العلة فيتقدّم المعلول على العلة وذلك محال.

قال: والجسم والنفس يجوز أن يكونا علةً لعرض ما؛ فإنّ اللازم للماهية أمرٌ ما، فإذا امتنع رفعه في الوهم فليس بعلةٍ خارجة وإلاّ أمكن فارفع وهماً؛ فإذا جاز

١. مج ٢: أحد. ٢. س: - تبقى السخونة موجودة بعد زوالها عن المقابلة، ولأجله أيضاً.

٣. حكمة الإشراق، ص ١٣٩، ١٤٥. ٤. حكمة الإشراق، ص ١١٩.

٥. ت: لكان. ٦. س، آس ١: بالتشكيك.

أن تكون علّة لعرض ما فيثبت جواز العلّية، بلى^١ الأمور التي هي كالمقدار و ما ذكر^٢ ممّا لا يترجّح بالجسميّة ولا يستوي فيها، لها علل من خارج كالعقول. وقال المحصّلون: إنّ جزئيات نوع واحد لا يوجد^٣ بعضها بعضاً لعدم الأوليّة بحسب الماهية فالعقول ليست من نوع واحد.

و أيضاً، لو^٤ اتّفقت أنواعها لا تتّفقت آثارها من الأفلاك؛ فإنّ النوع الواحد لا يلزمه المختلفات المتقابلة، و الأفلاك ما اختلفت أمكنّتها و حركاتها إلّا و هي مختلفة الطبائع، وكلّها بالنسبة إلى العالم العنصري «طبيعة خامسة». و أيضاً، لو كانت الأفلاك من نوع و أمكن الانقسام على النوع، فيمكن على الشخص فينخرق^٥ و ليس كذا، و لو أنّها^٦ من نوع واحد لا تتصل بعضها ببعض و ليس كذا.

و أيضاً، لو كانت العقول أو الأفلاك من نوع واحد لكان الامتياز بالعوارض؛ و قبل الاتفاقات و الحركات لا أوليّة للحقوق بعض^٧ ببعض، إذ الطبيعة النوعيّة يستوي استحقاق أشخاصها بحسبها لما يمكن من العوارض.

أقول: إنّ هذا الكلام يشتمل على بيان أنّ الجسم و النفس يصحّ أن يكونا علّة لغرض، و أنّ العقول مختلفة بالنوع أي نوع كلّ واحد منها في شخصه، و أنّ الأفلاك كذلك أيضاً. و قوله: «فإنّ اللازم للماهية أمرٌ ما، فإذا امتنع رفعه في الوهم فليس بعلة خارجة و إلّا أمكن فارتفع وهماً»؛ معناه أنّ لازم الماهية كزوايا المثلث إذا كانت^٨ ممتنعة الرفع عن تلك الماهية في الوهم، كالزوايا المذكورة^٩ فليس لحوقها بعلة خارجة أي بسبب فاعل خارج عن الماهية الملحوقه، إذ لو كان بفاعل خارج لكان مع قطع النظر عن ذلك الفاعل ممكن اللّحوق و اللالّحوق بالماهية، و^{١٠} إذا أمكن عدم لحوقه بها أمكن أن ترفع في الوهم عنها فكان يصحّ تصور مثلث دون زواياه الثلاث و المقدّر خلاف ذلك.

٣. ك: لو يوجد.

٢. ك: ذكروه.

١. مج ١: بل.

٦. مج ١: ولونها.

٥. ك: فتتخرق.

٤. مج ٢: فلو.

٩. مج ٢: - كالزوايا المذكورة.

٨. مج ١: كان.

٧. آس ٢: بعضها.

١٠. س: - و.

و قوله: «فإذا جاز أن تكون علة لعرضٍ ما فيثبت جواز العلية»؛ يريد أنه كما جاز عليّة ماهية الجسم لعرض فيها لازم لها كوجوب زوايا المثلث بمجموع أضلاعه، فكذلك يجوز عقلاً أن يحصل من بعض الأجسام - إذا وجد^١ قابل^٢ - أثرٌ واجبٌ بذلك الجسم وذلك القابل ولا شك أن النفس يصدر عنها تحريكات توجب وجودها باعتبار إرادات جازمة و شرائط.

و قوله: «بلى الأمور الذي هي كالمقدار و ما ذكر ممّا لا يترجح بالجسمية و لا يستوي^٣ فيها لها علل من خارج كالعقول»؛ يريد بالمقدار لا مطلق المقدار بل المقدار المخصّص، فإن المخصّص هو الذي لا يترجح بالجسم و لا يستوي في أفراده لاختلاف الأجسام في خصوصيات المقادير، و إن اشتركت في المقدار العام و كذا حال جميع ما ذكر في العلم الطبيعي؛ و يبيّن أن الجسم لا يرجّحه و يختلف فيه أفراد و ما يبيّن به اختلاف العقول بالنوع، و اختلاف الأفلاك فيها أيضاً، فهو إنّما يتمشّي لو لم نجوز^٤ اختلافها بالكمال و النقص، أو^٥ إن جوزناه جعلنا الاختلاف به اختلافاً بالنوع. و وجه ذلك لا يخفى عليك بعد علمك بما سلف من الأصول، و يختصّ بيانه لاختلاف نوع الأفلاك^٥ يبحث آخر مستفاد من بعض كتب المصنّف و هو أن الاستدلال باختلاف حركاتها على اختلاف حقائقها ينافي اعترافه بأن ذلك لاختلاف معشوقاتها، و إذا كانت الحركات لأغراض مختلفة لا يلزم من ذلك اختلاف نوع المتحركات فإنّ النوع الواحد لا يمتنع أن يختلف أغراضه.

و «الطبيعة الخامسة» هي معنى مشترك بين جميع الأفلاك يقتضي اشتراكها في استدارة الأشكال و الحركات و امتناع زوالها عن الأمكنة. و الباقي من فوائد ألفاظ الكتاب هو ظاهر عند من أتقن^٦ المباحث السالفة فيه.

قال:

فصل [١] - في كيفية صدور الكثرة

و إذ لا يصدر من الحق الأوّل إلّا واحد، فإن استمرت السلسلة في اقتضاء

٣. س: لم يجز.

٢. مج ٢: فلا يستوي.

١. ت: وجدنا.

٥. س: - لاختلاف نوع الأفلاك.

٤. س: و.

٦. آس ١: أيقن.

الواحد فلا ينتهي إلى الجسم أبداً^١ ولا يوجد^٢، ولكنه قد وُجد، فلا بد من وقوع كثرة في واحد.

وأيضاً، لا تصدر الأفلاك كلها عن عقل واحد أخير؛ إذ علمت أن لكل معشوقاً آخر فليس إلا أن المعلول الأول له إمكان من نفسه ووجوب بالأول و تعقل؛ الاعتبارين و ذاته.

قالوا: فلتعقله لوجوب وجوده ونسبته إلى الحق الأول، يقتضي أمراً أشرف و هو عقل آخر؛ و بتعقله لإمكانه من نفسه أمراً آخر، هو جرم الفلك الأقصى إذ الإمكان أخس الجهات^٥ فيناسب المادة؛ و باعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك له بالشوق إليه؛ ثم من الثاني بالتثليث أيضاً عقل، و فلك الثوابت، و نفسه؛ و من الثالث عقل، و فلك زحل، و نفسه؛ وهكذا إلى أن تتم الأفلاك التسعة.

و العقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الهيولى المشتركة التي للعناصر، و باعتبار تعقل ماهيته صورها، و باعتبار نسبة الوجوب إلى المبدأ نفوسنا^٦ الناطقة. وإنما^٧ ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة باشتراك كلها في حركة دورية لاشتراك العنصریات^٨ في مادة واحدة الموجبة بذلك الاشتراك في الحركة استعداد عود هذه إلى شيء واحد، و بافتراق حركاتها افتراق أنواع الصور. و هذا العاشر لكثرة المعاونات و الموجبات للاستعدادات المختلفة يكثر فيضه، و الفاعل بجهة واحدة يجوز أن يفعل مختلفات لاختلاف القوابل.

و اعتبر بشعاع الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة اللون. و العقل لا يتغير أصلاً، إذ يتسلسل تغيره إلى أن ينتهي إلى تغير واجب الوجود لأنه ليس في عالم الحركات بل يحصل منه ما لم يحصل للقوابل المختلفة الاستعداد^٩ بالحركات السماوية.

٣. آس ٢: + قد.

٦. آس ٢: نفسنا.

٨. ك: العنصریات (قطعاً غلط چاپی).

٢. مج ٢: فلا يوجد.

٥. آس ٢: - الجهات.

١. آس ٢: أو.

٤. مج ١: يعقل.

٧. آس ١: إن.

٩. مج ١: الاستعدادات.

أقول: هذا هو الكلام في كيفية ترتيب وجود الممكنات عن البارئ جلّ جلاله و تقريره أنّ الصادر الأوّل منه تعالى لا يجوز أن يكون أكثر من واحد - لِمَا مرّ - فلا يخلو إمّا أن يصدر عن كلّ واحدٍ واحدٍ من غير أن يوجد عن شيء من المعلولات اثنان، ولا واحد فيه تركيب خارجي، أو لا يكون الأمر بهذه المثابة:

فإن كان الأوّل، لزم أن لا يوجد الجسم البتة لأنّه مركب وليس أحد جزئيه علة تامة للآخر، واللازم باطل لمشاهدتنا لوجود^١ الأجسام، فالملزوم وهو أن يستمرّ كون الصادر عن كلّ واحد^٢ واحداً باطلاً أيضاً.

ويدل على بطلانه أيضاً وجهٌ آخر غير مذكور في الكتاب وهو أن ذلك لو كان صحيحاً لما وجد موجودان^٣ إلا في سلسلة العلية والمعلولية، وليس الأمر كذا، فإنّ الطبائع الأربعة لا ترتب فيها ولا ترتب بين الإنسان والفرس ولا بين النخل والكُرم وبين السواد والبياض وغير ذلك ممّا يتعذر إحصاؤه.

وإن كان الثاني، فلا بدّ وأن يصدر عن واحد من المعلولات أكثر من واحد وهذا الواحد الذي صدر عنه الكثرة لا يجوز أن يكون واحداً من جميع الجهات وإلا لم يكن مصدراً للكثرة - كما عرفت - فلا بدّ فيه من اعتبار كثرة أيضاً وهو المراد بقوله: «فلا بدّ من وقوع كثرة في واحد». وهذه الكثرة فيه إمّا كلّها من ذاته، أو كلّها من علته البسيطة، أو بعضها من ذاته وبعضها من علته:

[١] لكن ليس كلّها من ذاته وإلا لم يكن معلولاً.

[٢] ولا كلّها من علته وإلا لصدر عن الواحد البسيط من غير واسطة ولا تعدد اعتباراتٍ أكثر من واحد.

[٣] فتعيّن أنّ البعض من ذاته والبعض من علته.

وإذا ثبت هذا، فإمّا أن يوجد عن كلّ عقلٍ عقلٌ كذلك حتى ينتهي العقول، ثم يبتدئ وجود الأفلاك نفوسها وأجرامها، أو لا يكون الترتيب كذلك؛ والأول يقتضي أن تكون الأفلاك بما لها من النفوس صادرةً كلّها عن العقل الأخير لامتناع أن يوجد الجسم جسماً، أو

نفساً، وكذا النفس؛ ولأنه قد ثبت أن لكل فلك معشوقاً من العقول غير العقل المعشوق لغيره، ولولا تعقله^١ به بمعلولية^٢ ما لما كان عشقه له أولى من عشقه لعقل غيره^٣، وهذا الوجه الأخير هو المذكور في الكتاب وإليه أشار بقوله: «إذ علمت أن لكل معشوقاً آخر» فقد بان من هذه^٤ الجملة وجوب أن يصدر عن عقل عقل وفلك لأجل كثرة في العقل الذي هو علة لهما، بعضها من علته وبعضها من ذاته، فيجب أن ننظر الآن أنه:

كيف يمكن ذلك؟

وما هو الأمر الذي من العلة والأمر الذي من الذات؟
وأنه بأي الاعتبارين^٥ يصدر عنه العقل وبأيهما يصدر عنه الفلك؟
وأن^٥ الأمر الذي صدر عنه الفلك كيف انقسم إلى اعتبارات حتى وجد عن بعضها نفسه، وعن بعضها جرمه؟

وما هو الاعتبار المناسب لهذا والاعتبار المناسب لذاك؟
وكيف انتهى الأمر إلى وجود عالم الكون والفساد؟ وما فيه من التغيرات؟ وما يتعلق به من النفوس؟

فهذه مباحث سته أتكلّم في كلّ واحد منها ليتّضح بذلك ما في الكتاب، ويظهر كيفية ترتّب^٦ الأسباب والمسبّبات وكيفية ارتقائها إلى واحد هو مسبّب الأسباب - جلّ وعلا - وكلّ ذلك على طريق الإجمال لتعذر الإحاطة به على الوجه التفصيلي:

البحث الأوّل

في أنه كيف يمكن أن يكون في ماهية العقل الصادر عن الواحد الحقيقي كثرة بعضها من علته وبعضها من ذاتها
و الوجه في ذلك أن المبدأ الأوّل يجب أن تكون هويّة معلوله مغايرة له ومفهوم كونه

١. آس: تعلقه.

٢. س: - ولولا تعقله به بمعلولية ما لما كان عشقه له أولى من عشقه لعقل غيره.

٣. س: بان هذا. ٤. آس: اعتبارين. ٥. س: إلى.

٦. مج: ٢: ترتيب.

صادراً عنه غير مفهوم كونه ذا هوية؛ فها هنا أمران معقولان: ما صدر عن الأول وهو المسمى بـ«الوجود»، و الهوية اللازمة لذلك الوجود و هي التي تسمى بـ«الماهية»، و هذه تتبع الوجود من جهة أن المبدأ لو لم يفعل شيئاً لما كانت أصلاً، و يتبعها الوجود في العقل لكونه صفة لها و بقياس الماهية وحدها إلى الوجود يعقل الإمكان، و بقياسها مع النظر إلى المبدأ يعقل الوجوب بالغير، و يلزم من كون وجود المعلول لذاته أن يكون عاقلاً لذاته. و إذا اعتبر ذلك مع المبدأ لزم أن يكون عاقلاً له، و يعقل إمكانه و وجوبه به أيضاً.

البحث الثاني

في الأمر الذي للمعلول من علته و الأمر الذي له من ذاته

أما الذي من ذات المعلول فهو هويته و إمكانه و وجوده و تعقله لذاته؛ و الأولان منهما هما من حيث كونه بالقوة، و الأخيران هما من حيث كونه بالفعل، و أما الذي للمعلول مستفاداً من علته فهو وجوبه و تعقله لمبدئه مع هذه الكثرة؛ فالمعلول الأول بالحقيقة ليس إلا شيء واحد بسيط في الخارج هو العقل، و هو يتناول هذه الأمور في الذهن تَضَمُّناً و التزاماً، و هذان البحثان هما معنى قوله: «فليس إلا أن المعلول الأول له إمكان من نفسه و وجوب بالأول و تعقل الاعتبارين و ذاته». و لفظة «الذات» متضمنة للماهية و الوجود؛ فيكون مجموع ما أشار إليه من الاعتبارات التي للمعلول الأول ثمانية: الماهية، و الوجود، و الإمكان، و الوجوب، و تعقل الإمكان، و تعقل الوجوب، و تعقل الماهية، و تعقل الوجود.

البحث الثالث

في أن الذي صدر عنه العقل و الفلك، هل صدر عنه العقل بالاعتبار الذي له^١ من مبدئه، و الفلك بالاعتبار الذي له^٢ من ذاته أو بالعكس من هذا الحق في^٣ ذلك أنه إذا استند معلولان أحدهما أشرف من الآخر إلى علتين كذلك أيضاً، و جب أن ينسب المعلول الأشرف إلى العلة الأشرف، و المعلول الأخس إلى العلة الأخس، و

قد تحققت هذا من قاعدة الإمكان الأشرف، ولا شك أن العقل أكمل وأشرف من الفلك، وما للمعلول من علته أشرف ممّا له من ذاته فإذا نسبنا الأشرف إلى الأشرف والأخس إلى الأخس، كان صدور العقل عنه باعتبار ما له من العلة، وصدور الفلك عنه باعتبار ما له في ذاته.

البحث الرابع

في أن الأمر الذي للمعلول من ذاته كيف انقسم إلى اعتبارات حتى وجد عن بعضها جرم الفلك و عن بعضها نفسه وهذا قد عرفت من أثناء البحثين الأولين تبعاً لهما فلا حاجة إلى إعادته.

البحث الخامس

في أن الاعتبار التي للمعلول من ذاته ما هو الأنسب أن يكون منها علة لجرم الفلك، و الأنسب أن يكون علة للنفس المحركة له^١ وهذا أيضاً يرجع إلى قاعدة الإمكان الأشرف، ولا شك أن الإمكان و تعقله هو أخس الجهات، لأنه للمعلول من حيث هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل، فيجب أن ينسب إليه أخس المعلولين، وهو جرم الفلك الذي هو هيولى لصورته النوعية وقد عرفت أن الهيولى باعتبارها تكون الجسم بالقوة لا بالفعل، وهذا وجه مناسبة أيضاً في كون جرم الفلك معلولاً بالاعتبار المتعلق بالإمكان. وإذا كان كذا فالأنسب الذي يجب^٢ أن يكون باعتباره تصدر النفس الفلكية^٣ هو ما لعلّة الفلك من ذاته، وهو له من حيث هو بالفعل و ذلك هو الوجود و تعقل الذات. وهذه الأبحاث الثلاثة بها يتبين معنى ما ذكره من قوله: «قالوا فلتعقله لوجوب وجوده» إلى قوله: «و هكذا إلى أن تتم الأفلاك التسعة»: وإنما حكى أنهم قالوا ذلك و لم ينسبه إلى نفسه لأن فيه عدة أحكام غير مجزوم بصحتها:

١. س: - له. ٢. ت، س، مج: ٢: فالأنسب إلى.

٣. ت: + و.

- [١] فإننا لانجزم بأنّ العقل الأوّل علة للفلك الأعلى.
- [٢] ولا بأنّ العقول متوالية في علّة الأفلاك المتوالية على حسب تواليها.
- [٣] ولا أنّ الأفلاك هي التسعة المذكورة لا غير.
- [٤] ولا أنّ^١ بهذه الاعتبارات بأعيانها حصل ما حصل عن العقل.
- [٥] ولا أنّ^٢ العلة لكلّ فلك كلّي بما فيه من الأفلاك والكواكب وغيرها هو عقل واحد باعتبارات.
- [٦] ولا أنّ^٣ المتعلق بالفلك الكلّي هو نفس واحدة.
- [٧] ولا أنّ^٤ فلك الثوابت من العقل الثاني و فلك زحل من العقل الثالث وأنّ العقل العاشر هو المقتضي لعالم الكون والفساد.
- بل المجزوم به أنّ العقول مستمرة باستمرار الأفلاك، وأنها ليست أقلّ عدداً منها، وأنّ العقل لا يصدر منه شيان فصاعداً باعتبار واحد.
- وكانّ قائل هذه الأشياء التي لم يقع لنا الجزم بها، إنّما قصد أن يجعلها مثالاً وأنموذجاً و تمهيداً لكيفية صدور الكثرة عن الواحد لا على وجه الجزم والقطع و عدم الاحتمال لما يغيرها.
- و أشار بالتثليث إلى صدور العقل، و جرم الفلك، و نفسه، عن عقل واحد بالاعتبارات الثلاثة التي ذكرها.

البحث السادس

في كيفية وجود عالم الكون و الفساد و ما يحصل فيه من التغيّرات و ما يتعلق ببعض الكائنات التي فيه من النفوس و الخواص و الكيفيات و إليه أشار بما ذكره من قوله: «و العقل العاشر» إلى قوله: «بل يحصل منه ما لم يحصل للقوابل المختلفة الاستعداد بالحركات السماوية» وقد عرفت أنّ كون العقل العاشر هو الذي

٣.س: ولأنّ.

٢.س: ولأنّ.

١.س: ولأنّ.

٤.س: ولأنّ.

يحصل منه ذلك بالاعتبارات المذكورة على الوجه المذكور غير متيقن؛ بل الأشبه أنه إنما ذكر على سبيل التمثيل كما مر، والمتيقن هو الافتقار إلى معاونة حركات الأجرام السماوية في حدوث ما يحدث عن العلل الثابتة إذ لا يتحصّل وجوده عنها إلا بأمر حادث أو أمور حادثه - كما علمت - وأن لاستعدادات القوابل مدخلاً^١ في ذلك، وأن العقول لا يجوز عليها التغير لما بين في الكتاب. وهذه جملة أفصلها نوع تفصيل، وإن كان أكثره قد سبق متفرقاً^٢ في الطبيعيات وغيرها.

فأول ما يجب أن تعلمه أن الأجسام وما يتعلق بها من النفوس من حيث هي نفوس لما^٣ ثبت أنه لا يجوز أن تكون موجدة لجسم ولا نفس، وجب أن تكون الأجسام الأسطقسية^٤ من معلولات العقول أيضاً؛ ولم يجز أن تكون الأجسام السماوية ولا نفوسها علّة لها. ولأجل أن الأسطقسات كائنة فاسدة يجب أن لا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها، بل لا بد أن يكون ما يقبل نوعاً من الحركة والتغير معيناً في وجودها، وليس ذلك إلا الأجرام السماوية كما علمت. ولما كانت هذه الأجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة، وكان كلّ واحد منها قابلاً للتغير والحركة في حده، كان الأنسب أن يكون اشتراك مادّتها يؤثر فيه اشتراك في الأجرام السماوية، واختلاف صورها يؤثر فيه اختلاف في تلك الأجرام ولا شك في اشتراك الأفلاك في الطبيعة الخامسة المقتضية للحركة المستديرة فيناسب أن يكون لمقتضي تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة، ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهوّها للصور المختلفة؛ وليس الحكم بذلك جازماً إنما هو من طريق الأولى والأنسب.

ثم إن الأمور الكثيرة المشتركة في النوع أو الجنس لا يكون بلا مشاركة من واحد معيّن علة لذات واحدة، وإنما يُقيمها غيرها فلا يوجد إذن هذا الواحد عنها إلا بارتباط بواحد يعيدها إلى شيء واحد؛ فالعقل هو الذي يفيض منه بمعاونة^٥ الحركات السماوية مادة فيها

٢. آس ١: مفترقاً.

١. س: فإن الاستعدادات القوابل مدخل.

٤. ت: الاستقصية وسائر مشتقات آن نیز.

٣. مج ٢: كما.

٥. س: بمعلوله.

رسم صور^١ العالم الأسفل من جهة الانفعال كما أن في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل، فالمادة اصل وجودها من العقل وكونها بحيث تقبل التغير والحركة من الأجرام السماوية. وتخصّص^٢ المادة بصورة دون أخرى ليس^٣ من العقل بل لا بدّ من سبب آخر، ولا يكون في أوّل الأمر إلّا من الأجسام الفلكية إذ يستفيد المواد بسبب اختلاف نسبها إليها استعداداتٍ مختلفة، فإذا استعدت قبلت الصورة من المفارق. ويجوز أن يكون الاستعداد أيضاً لبعضها من بعض كما يلاقي النار الهواء، فيفيدة استعداد قبول الصورة النارية فيفيض عليه من الجوهر العقلي. ولو كانت المادة على تهيوها العام^٤ لتشابهت نسبتها إلى الصور فلا بدّ من استعداد خاص بعد العام، وذلك الاستعداد الخاص هو الذي به يترجّح صلاحية قبول إحدى صورتين على الخصوص، فتكون القوّة على وجود الشيء وعدمه بالسواء والاستعداد للوجود وحده بأن تصير إحدى القوتين أولى من الأخرى كما أن مادة الهواء قابلة لصورة النارية والمائية بالسواء، ولكن غلبة البرد تجعلها لقبول صورة المائية أولى فينقلب ماء بقبول صورة المائية من المفارق عند استفادة الاستعداد من السبب المبرّد؛ فمن هذا الوجه يكون^٥ وجود الأجسام القابلة للكون والفساد.

ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر كائنات كثيرة، فمنها: حوادث الجوّ من البخار والدخان والشهب وغير ذلك ممّا ذكر في العلم الطبيعي؛ ويتكوّن منها أيضاً المعادن والنبات والحيوان.

وسبب اختلاط العناصر وامتزاجها حركات تحصل فيها من الحرارة والبرودة الصادرة من الأجسام السماوية فتستفيد الاستعداد منها، ثم تفيض الصورة من واهب الصور؛ فللجواهر المعدنية مزاج خاص يُعدّ لقبول صورها، وللنبات مزاج آخر أتمّ، وللحيوان مزاج أتمّ ممّا للنبات، وتختلف أمزجة هذه الكائنات الثلاثة بحسب اختلاف أنواعها وأصنافها وأشخاصها. وأتمّ هذه الامتزاجات مزاج نوع الإنسان الذي به استعد لقبول صورة الإنسانية.

٣. ت، آس ١: لا يكون.

٢. ت، مج ٢: تختص.

١. س: فيه رسم صورة.

٥. «يكون» از «كان» تامه است.

٤. ت، آس ١: العالم.

٦. س: معدّ.

و سبب هذه الاستعدادات الحركات السماوية والأرضية واشتباكها؛ وسبب صورها و النفوس المتعلقة بها هو الجوهر المفارق؛ فلاتزال السماويات مفيدة للاستعدادات، و المفارق مفيد للصور و النفوس، حتى يتمّ بهما دوام وجود العالم السفلي.

فهذا سبب حدوث هذه الحوادث و لا حادث إلا وهو منفعل عن حركات السماويات^١؛ فلهذا لو كانت السماويات أو شيء منها حادثاً لافتقرت إلى أفلاك أخرى متحركة على الدوام حركة دورية فتكون هي التي كلامنا فيها؛ فالسماويات ثابتة دائمة على حالة واحدة في ذواتها وأعراضها القارة، لكن تحصل بحركاتها المختلفة اختلاف إضافات لها كالتثليث والتربيع والتسديس والمقارنة والمقابلة، وأصناف من الاختلاف في مطارح شعاعاتها و امتزاجات تقع بينها ليس في قوة البشر استيفاء جميعها. و بتلك حصلت الاستعدادات المختلفة في عالمنا هذا.

فالخير فائض على الكل من المبدأ الأول بواسطة العقول. و الفيض عام و المبادئ العالية لا تبخل بالإفادة وإنما لا يحصل^٢ بعض الكمالات لقصور في القابل لا لمنع من جهتها. و لا يمكن أن يكون العالم أتمّ ممّا هو عليه كما علمت. و لو أنّ المادة التي منها خلق الذباب قبلت صورة أكمل من صورة الذباب مثلاً، لفاضت تلك الصورة من واهبها إذ لا بخل هناك و لا منع.

و العقول فيأضة بالطبع كما يفيض النور من الشمس على الهواء و الأرض و المرأة و الماء فيختلف أثره حتى لا يظهر في الهواء، و يظهر على الأرض من غير انعكاس شعاع، و يظهر في المرأة و الماء^٣ و ينعكس الإشراق لا لتفاوت^٤ جاء من الشمس بل لاختلاف استعداد المواد. و لولا أنّ الذباب خير من مادته لو تركت بغير صورة الذبابية لما وُجد. و العقول لو صحّ عليها التغير مع أنّه لا علاقة لها بالأجسام و لا هي داخلية تحت الحركات لوجب أن لا يكون لتغيرها سبب إلا تغير علتها الفاعلية، و يعود الكلام في سبب تغيرها متسلسلاً حتى يؤدي إلى تغير واجب الوجود لذاته و ذلك محال.

١. نسخه «ت» در تمام مواضع و «س» در بیشتر مواضع: السماويات.

٢. مع ٢: لا يتحصل. ٣. س: - و الماء. ٤. آس ١، س: لالتفات: ت: لا تفاوت.

فالعقل لا يمكن أن يحصل منه ما لم يكن حاصلاً إلا لأجل القوابل المختلفة الاستعداد و ليس اختلاف الاستعدادات^١ فيها إلا بسبب الحركات السماوية وهذا تتحققه من أصول قد تكرر تقريرها وتمهيدها.

واعلم أنه قد سبق بيان أن الصور النوعية من قبيل الأعراض، وأن الجسم ليس محض الجوهر، وأنه يجوز أن يوجد الجسم وكذا النفس عرضاً، فالحكم بعد هذا بأن الصور صادرة من العقل غير موثوق به إلا بدليل منفصل لاحتمال صدورها من النفس الفلكية أو^٢ الجرم الفلكي أو غيرهما^٣. وأما الصور الكمالية^٤ المجردة وهي النفوس الناطقة فلا بد وأن تكون صادرة عن العقل؛ وكذا الجسم المطلق الذي هو هيوولي مشتركة بين العناصر ومعاونة الأجرام الفلكية في ذلك قد عرفت على أي وجه هي.

قال: سؤال: فلم لا يصدر عن واجب الوجود كذا؟

جواب: أما ما يفرض عند اقتضاء جميع الوجود لا إمكان^٥ لفرض حركة و استعداد مادة؛ فلا يصدر عنه إلا واحد. ويكون أزلياً وإلا يوجب التغير، إذ ليس ممّا يتغير حينئذ إلا الفاعل^٦؛ وبعد هذا الترتيب إن حصل عنه^٧ شيء آخر في المواد، فينقسم فعله إلى ما من شأنه أن يكون في المادة، وإلى ما من شأنه أن لا يكون وهو المعلول الأول، فيتكرر تعالى عن ذلك.

ثم إذا أثر في المادة ومعلولاته من العقول أفادت وجود العقول والنفوس و الأجرام الفلكية، فصار معلول معلوله أشرف من معلوله بلا واسطة، هذا محال.

أقول: تقرير هذا السؤال هو أنه إذا جاز صدور المتغير عن الثابت، والحادث عن الدائم بسبب اختلاف استعداد القوابل وبمعاونة حركات السماوية، فلم أسندتم حوادث هذا العالم السفلي إلى العقل و لم تستندوها^٨ إلى واجب الوجود لذاته، بحيث يكون هو المبدأ لها بشرط الاستعداد في المواد القابلة الذي هو من موجبات الحركات الفلكية؟

١. س: - وليس اختلاف الاستعدادات.

٢. س: و.

٣. س: غيرها.

٤. س: الكلية.

٥. مع ١: لا مكان.

٦. مع ١: الفاعلي.

٧. آس ١: - عنه.

٨. ت: لم تستندونها.

وقد أجاب عنه من وجهين:

أحدهما، أنه لو جاز صدور الحوادث عنه في المواد، لكان إما بعد ترتيب العقول و الأفلاك على الوجه الذي هي عليه في نفس الأمر أو لا بعد ترتيبها؛ و القسمان باطلان فمقدم الشرطية باطل. أما كون صدور الحوادث المادية منه لا بعد ترتيب العقول و الأفلاك فيدل على بطلانه أن فرض حركة و استعداد مادة لا يمكن إلا و العقول و الأفلاك قد فرض حصولها، لأن الحركة و الاستعداد حاصلان من حركة الأفلاك، و الأفلاك حاصلة من العقول. و لولا التشبه بها لما كانت نفوس الأفلاك محرّكة لها، و كلّ ما حصل من شيء فهو^١ بعده في مرتبة الوجود بعديةً بالذات و لا يمكن فرض ما هو بعد إلا بعد فرض ما هو قبل. و بهذا يتبين معنى قوله: «عند اقتضاء جميع الوجود لا إمكان لفرض حركة و استعداد مادة»، و الوجه في ذلك أن عند هذا الاقتضاء لا تكون العقول و الأفلاك قد ترتّب وجودها فلا يمكن^٢ فرض ما يفتقر إليها عند فرض عدمها.

و أما قوله: «فلا يصدر عنه إلا واحد و يكون أزلياً و إلا يوجب التغير إذ ليس ممّا يتغير حينئذ إلا الفاعل»: يريد أن عند الاقتضاء المذكور لا يمكن صدور الحوادث المادية: أما أولاً، فلأنها كثيرة و معلوله الأول لا يكون إلا واحداً. و أما ثانياً، فلأن لوجودها ابتداءً زمانياً و ذلك المعلول الواحد لا يمكن أن يكون إلا أزلياً للبيان الذي ذكر.

و أما كون هذه الحوادث تصدر عنه بعد ترتيب العقول و الأفلاك، فالذي يدل على امتناعه هو قوله: «فينقسم فعله إلى ما من شأنه أن يكون في المادة، و إلى ما من شأنه أن لا يكون، و هو المعلول الأول فيتكثّر تعالى عن ذلك».

و أما الوجه الثاني^٣ من الجواب، فهو أنه قد ثبت في ما مضى أن من العقول ما يجب به عقل و نفس و جسم سماوي؛ و من المعلوم أن العقل المعلول لعقل آخر أشرف من الحوادث التي في المواد لذاته فلو كان الواجب كذا و كذا النفس و الجسم السماوي^٤ مؤثراً في شيء

٣. س: الثالث.

٢. س: و لا يمكن.

١. س: و هو.

٤. آس ١: في المواد و كذا للنفس و الجسم السماوي فلو كان الواجب لذاته.

من المواد بغير واسطة، لكان معلول معلوله وهو العقول والنفوس والأجرام الفلكية أشرف ممّا فرض أنّه معلوله بلا واسطة، وهو ما أثر في المادة. و بطلان ذلك معلوم من قاعدة الإمكان الأشرف، وألفاظ الكتاب في تقرير هذا الوجه ظاهرة غنيّة عن البيان.

قال: سؤال: كيف فعل العقل بتوسط الإمكان، و قلت الإمكان لا يزيد في الأعيان على ذات الممكن؟ وأيضاً لو حصل منه للإمكان شيء فكان أكمل ممكن كذا حتى الأجسام؛ ثم الإمكان عديمي كيف يُفعل بتوسطه؟

جواب: أهملت في السؤالين الأولين قولنا: إنّ العقل بتوسط ما يعقل من إمكانه يفعل شيئاً، و «الإمكان» في التعقل زائد؛ وإذا فعل شيء بخصوصه^٢ بتوسط أمر شيئاً لا يلزم أن يشاركه عديم تلك الخصوصية فيه؛ والتعقل للإمكان ليس بعديمي. والعدمي قد يقال:

[١] لما يدخل في مفهومه العدم كالسكون.

[٢] وعلى ما لا يتصور بقاؤه كالحركة.

[٣] و لصفة وجوديّة موضوعها باعتبارها يوجب لا استحقاق وجوده كالإمكان.

[٤] وعلى ما ليس له إلا جهة القبول والقوة، ولا يخرج بالفعل إلا بأمور زائدة عليه من الصور وغيرها كالهولي.

و يقرب هذا الاعتبار ممّا قبله و ليس^٤ هذا العدمي هو المعدوم فهأنا اعتبارات لا تُخلّ بما نحن فيه.

أقول: إنّ هذا السؤال يشتمل على أسئلة ثلاثة:

أحدها، أنّ «الإمكان» قد بُيّن في القسطاس وغيره أنّه لا يزيد في الأعيان على ذات الشيء الذي هو إمكانه، و ذكرتم في ترتيب الوجود أنّ العقل بتوسط الإمكان يصدر عنه جرم الفلك، و من المعلوم أنّ ما لا يزيد على ذات الشيء الواحد في الأعيان، فلا يحصل

٣. مج ١، مج ٢: لخصوصية.

١. آس ١: حصل من الإمكان. ٢. مج ١، مج ٢: وكان.

٤. ك: فليس.

للذات به كثرة يقتضي بسببها أن يصدر عنه شيء^١ لولاها لما صدر، فكيف قلتم إن العقل يفعل شيئاً بتوسط الإمكان مع اعترافكم بأن الإمكان لا يزيد في الأعيان على ذات الممكن فلا يكون زائداً على ذات العقل ليفعل^٢ بتوسطه؟

و ثانيها، أن الممكنات بأسرها متساوية في الطبيعة الإمكانية - كما سبق - و حكم الشيء حكم مثله، فلو اقتضى إمكان العقل أن يكون مصدراً لشيء لاقتضى إمكان كل ممكن أن يكون مصدراً لذلك الشيء، فكان كل ممكن يقتضي ذلك لإمكانه، فكان يلزم أن الأجسام تكون علة لما كان العقل علة له بتوسط الإمكان؛ وإذا كان بتوسط إمكانه موجباً لوجود جرم الفلك فالجسم أيضاً يجب أن يكون موجباً له فيكون الجسم علة للجسم و قد منعم من ذلك.

و ثالثها، أن الإمكان أمر عدمي و العدمي لا يجوز أن يكون متوسطاً في فعل شيء موجود و قلتم إن العقل يوجد جرم الفلك بتوسطه، هذا خلف.

و الجواب عن السؤالين الأولين، أننا ما ادعينا أن العقل يفعل بتوسط الإمكان شيئاً، بل الذي قلنا إنه يفعل بتوسط تعقله لإمكانه. و فرق بين الإمكان و تعقل الإمكان، و على هذا لا يلزم السؤال الأول، لأن الإمكان وإن لم يكن زائداً على الماهية إلا أن تعقل الإمكان زائد عليها؛ و لا السؤال الثاني، لأن الأجسام لا يتعقل إمكانها فلا توجب لتعقل الإمكان شيئاً.

فإن قيل: تعقل «الإمكان» متساوي النسبة إلى الممكنات المتعلقة^٣ لإمكانها و النفس المتعلقة^٤ له فكان يجب أن يصدر عنها ما يصدر عن العقل بتوسط تعقله لإمكانه.

قلنا: هذا يندفع بوجه آخر يختص بثنائي السؤالين دون أولهما، ذكره بعد جوابهما المشترك، و ذلك الوجه هو قوله: «و إذا فعل شيء بخصوصه بتوسط أمر شيئاً لا يلزم أن يشاركه عديم تلك الخصوصية فيه».

و تحقيق ذلك أننا لم نقل إن إمكان العقل أو^٥ تعقل إمكانه هو الذي أوجب وجود جرم الفلك أو غيره؛ بل حكمنا بأن العقل لخصوصية ذاته باعتبار تعقله لإمكانه يوجب ذلك؛ و

٣. ت: المتعلقة.

٢. آس ٢: - ليفعل.

١. آس ٢: - شيء.

٥. آس ١: و.

٤. ت: متعلقة.

على هذا فلا يلزم أن الجسم أو النفس يفعل ما فعله العقل بتوسط تعقل الإمكان، وإنما كان يلزم ذلك في النفس لو كان^١ تعقل الإمكان علة تامة في وجود الشيء؛ أما إذا كان شرطاً^٢ هو جزء العلة التامة فلا؛ لأن المجموع الذي هو العقل و تعقله لإمكانه غير المجموع الذي هو النفس و تعقلها لإمكانها^٣. و جزء أحد المجموعين و هو تعقل الإمكان وإن كان مساوياً من حيث هو هذا المفهوم لتعقل الإمكان الذي هو جزء من المجموع الآخر، فليس أحد المجموعين مساوياً للآخر فلا يلزم أن يكون معلول أحدهما معلول الآخر و كذا كل مجموعين بهذه المثابة. فالشيء الذي ذكر أنه الذي يفعل لخصوصه^٤ هو كالعقل و الأمر الذي فعل بتوسطه كتعقل الإمكان، و عديم تلك الخصوصية كالجسم و النفس، و الشيء المفعول الذي لا يلزم تشاركهما فيه كجرم الفلك.

و أما جواب السؤال الثالث، فهو المراد بما ذكره من قوله: «و التعقل للإمكان ليس بعدمى» إلى آخر الكلام. و تحقيقه أنا لانسلم أن الإمكان عدمى بمعنى أنه معدوم مطلقاً بل له وجود في العقل عند تعقله؛ و تعقله الذي هو وجوده العقلي هو الذي حكمنا أو جَوَّزنا أن العقل يفعل بتوسطه وإنما يصدق عليه أنه عدمى بمعنى آخر لا يُخلّ بجواز^٥ أن يكون العقل بتوسطه فاعلاً، فهذه مغالطة منشأها اشتراك الاسم.

و لفظة «العدمى» تطلق على عدة معان غير المعدوم، من جملتها الإمكان و قد ذكر منها في هذا الموضع أربعة:

الأول، ما يدخل في مفهومه العدم و تمثل عليه بالسكون؛ لأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً فمفهومه في الذهن متقوم بالعدم و غيره.
و الثلاثة الباقية كلامه فيها ظاهر عند من وقف على ما سلف.

و مراده بكون الصفة التي هي كالإمكان وجودية، أنها وجودية في الذهن دون الخارج كما عرفت.

٣. س: لإمكانه.

٢. س: + أو.

١. ت، آس: أن.

٥. س: آخر لا يجوز.

٤. س: + و.

قال:

فصل [٢] - وجود الواجب و معلوله الأول كافيان في

فتح باب التكثر

وإذا^١ تشنى الوجود فقد انفتح باب التكثر و لو لم يكن إلا ذاتاهما؛ إذ يجوز أن

يحصل من الأفراد غير ما يحصل من مجموعهما^٢ وكذا في النزول.

أقول: يريد أن وجود الواجب لذاته و معلوله الأول كافيان في فتح باب تكثر الموجودات المتكافئة الوجود و غير المتكافئة الوجود من غير حاجة إلى كثرة اعتبارات في العقل الأول؛ بل لو لم يكن إلا ذاتاهما فقط دون هذه الاعتبارات لجاز مع ذلك صدور هذه الكثرة عنهما، وكذا مع قطع النظر عن الاعتبارات.

والوجه فيه أن الواجب جاز أن يصدر عنه بتوسط معلوله الأول معلول ثان، و يصدر عن المعلول الأول وحده معلول ثالث، فيكون في أول مراتب المعلولات شيء واحد وفي ثانيها شيئان، وإن جوزنا أن يصدر عن المعلول الأول بالنظر إلى شيء آخر شيء صار في المرتبة الثانية من الوجود ثلاثة أشياء أو أكثر، لا تقدم فيها ولا تأخر. ثم من الجائز أن يصدر عن الواجب بتوسط المعلول الثاني وحده شيء و بتوسط الثالث وحده آخر، و بتوسط الثاني و الثالث معاً شيء ثالث، و بتوسط المعلول الأول و الثاني رابع، و بتوسطه مع الثالث خامس، و مع الثاني و الثالث سادس، و عن المعلول الأول بتوسط الثاني سابع، و بتوسط الثالث ثامن، و بتوسط الثاني و الثالث معاً تاسع، و عن المعلول الثاني وحده عاشر، و عن الثالث وحده حادي عشر و عن المعلول الثاني و الثالث معاً ثاني عشر. و يكون هذه كلها في ثلاثة المراتب و مع تجويز أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء و اعتبار الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة يصير ما في هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة. وإذا جوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة وافرة جداً في مرتبة واحدة و لا تزال الكثرة المتكافئة تزداد، كلما أخذت المراتب في النزول؛ فهكذا^٣ يتصور صدور الأشياء الكثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد مع قطع النظر عن كل اعتبار مأخوذ في العقل الأول وغيره.

٣. س: فلهذا؛ آس: هكذا.

٢. مع: مجموعها.

١. مع: وإذا.

و من هاهنا يتبين لك أنّ صاحب الكتاب لم يجزم بأنّ الصادر عن العقول إنّما هو لأجل تلك الاعتبار المذكورة.

قال:

فصل [٣ - في أنّ الهيولى ليست بحادثة]

ولا تحصل الهيولى بعد أن لم تكن، إذ لا بد للحادث من استعداد قابل؛ إذ سبق أنّ الفاعل لا يتغيّر وهو الإمكان الذي أشار إليه المعلم الأول فإنّه^١ يتقدّم على الحادث لا غير - كما^٢ سبق - فالهيولى^٣ لا قابل لها فلا تحصل حادثة.

أقول: تقرير هذا أنّ الهيولى لا قابل لها، ولا شيء من الحادث لا قابل له، فالهيولى ليست بحادثة. وقد قدّم في الكتاب ذكر الكبرى على الصغرى، ونبّه على صدق الصغرى بما قد مرّ بيانه.

وقوله: «و هو الإمكان الذي أشار إليه المعلم الأول»: الضمير في «و هو» عائد إلى «الاستعداد».

وقوله: «لا غير»: يريد أنّ المعلم الأول لم يقصد بـ«الإمكان» الذي يتقدّم على الحادث إلّا هذا الاستعداد لا الإمكان اللازم للماهيات كما ظنّ.

قال: ويحصل عن هذا العقل الأخير الموالي^٤ كلّها وصور العناصر والموالي^٥ والنفوس الأرضية والنفوس^٦ الناطقة. وعند الناطقة وقف ترتيب العقلية.

و^٦ ابتداء^٧ الوجود من الأشرف فالأشرف^٨: فالعقل، ثم النفس للفلك والأجرام^٩ السماوية، ثم الهيولى المشتركة وهي الأخس، ثم عاد من الأخس فالأخس، إلى الأشرف فالأشرف، من الاعتدال المزاجي، والنفس النباتية، ثم الحيوانية، ثم النفس الناطقة، ومنها القوة الهولانية، و هلم^{١٠} إلى العقل المستفاد والنفس

٣. مج ٢: والهيولى.

٦. مج ١: -و.

٨. ت: - فالأشرف.

٢. مج ١: لما.

٥. مج ٢: النفوس.

٧. آس ٢: مج ٢: فابتداء؛ آس ٢: وابتداء.

١٠. مج ٢: ومنها.

١. مج ٢: بأنّه.

٤. مج ٢: المواد.

٩. مج ٢: فالأجرام.

القدسية. و كأن^١ النفس باعتبار جهتي وجوبها وإمكانها حصل لها وجه إلى

القدس، وآخر إلى الحسن^٢: الأشرف للأشرف، والأخس للأخس.

أقول: حكمه بأن الأشياء التي ذكرها صادرة عن العقل الأخير غير متيقن بل جاز صدور ذلك عن بعض العقول المتوسطة، أو بعضها عن عقل أو عقول من المتوسطات، و بعضها من العقل الأخير.

و بالجملة، فإن الحكم بصدورها عن العقل الذي هو آخر العقول لا بد له من برهان و لم يذكره.

و في الحكم بصدور صور العناصر و صور المواليد عن العقل، لا عن النفوس الفلكية و الأجرام السماوية، نظر قد نبهت عليه^٣. و لا شك أنه ذكر ذلك اتباعاً للشهرة لا مع الجزم. و قد يمكن أن يتأول كلامه في العقل الأخير بما لا يخلو عن نوع تعسف؛ و لهذا رأيت ترك التعرض له. و المواليد و صور العناصر قد عرفت، و صور المواليد هي الصور الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية و قد عرفت أيضاً في العلم الطبيعي؛ و النفوس الأرضية هي النفوس المنطبعة في الأجسام بخلاف النفوس الناطقة.

و قوله: «و عند الناطقة وقف ترتيب العقلية»؛ يريد أن النفس الناطقة هي أدون مراتب الموجودات المجردة عن المواد، لافتقارها إلى الاستكمال بواسطة البدن.

[ترتيب الموجودات في البدو و العود]

و أما المبدأ و المعاد الذي ذكره في ترتيب^٤ الموجودات، فتقريره أن للبدو مراتب، و للعود أعني التوجه إلى الكمال بعد التوجه منه مراتب:

فأما مراتب البدو فهي أربعة:

أولها، مرتبة العقول من العقل الأول إلى العقل الأخير.

١. شاید «كان» فعل ناقص باشد.

٢. آس ٢: الأخس.

٣. مع ٢: عليك.

٤. آس ١: ترتب.

و ثانيهما، مرتبة النفوس السماوية الناطقة من النفس أو النفوس التي للفلك الأعلى إلى النفس أو النفس^١ التي للفلك^٢ الأدنى على ما عرفت من الاختلاف في أنه هل لكل فلک جزئي و كوكب نفس مستقلة، أو للفلک الكلّي نفس واحدة لا غير.

و ثالثها، مرتبة الصور من صورة الفلك الأعلى إلى الصور العنصرية.

و رابعها، مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الأعلى إلى الهيولى المشتركة للعناصر.

و أمّا مراتب العود فهي خمسة:

الأول منها، مرتبة الأجسام البسيطة النوعية من الفلك الأعلى إلى الأرض.

و الثاني، مرتبة صور المواليد المركبة الحادثة بعد تركيبها كصور المعادن و غيرها.

و الثالث، مرتبة النفوس النباتية.

و الرابع، مرتبة النفوس الحيوانية.

و الخامس، مرتبة النفوس الناطقة الإنسانية. و أدون مراتبها هي العقل الهيولاني و

أوسطها هي العقل بالملكة و العقل بالفعل، و أعلاها هي العقل المستفاد و النفس القدسية.

فالوجود إذا ابتداءً من عند البارئ - تبارك و تعالى - لا يزال كلّ تالٍ منه أدون مرتبةً من

الذي قبله كذلك، حتى ينحط إلى المادة القابلة للصور، فتلبس أول شيء صور العناصر، ثم

يتدرج في الارتقاء بما تستعد به من الأمزجة المتفاوتة في القرب من^٣ الاعتدال و البعد منه

إلى أن يقبل تدبير النفس الناطقة الإنسانية المتدرجة في تحصيل كمالاتها على الوجه الذي

علمت، فلم يزل في الابتداء منحطاً عن ذروة الكمال و في الانتهاء مترقياً إليه.

و قوله: «و كأن النفس باعتبار جهتي وجوبها وإمكانها حصل لها وجه إلى القدس و آخر

إلى الحسن الأشرف للأشرف و الأخس للأخس»، معناه بعد الوقوف على ما سلف ظاهر. و

نبّه بلفظة «كأن» على أنه غير جازم به، بل ذكره على وجه المناسبة والألوية كما ذكر نظيره

فيما يصدر عن العقول.

١. آس ١، مج ٢: النفوس.

٢. س: - السماوية الناطقة من النفس أو النفوس التي للفلك الأعلى إلى النفس أو النفس التي للفلك.

٣. مج ٢: و.

[في كيفية صدور الكثرة]

قال: سؤال: المعلول الأول ليس فيه إلا جهتا تعقل وجوب وإمكان. والجرم الفلكي له هولي و صورة جرمية، وأخرى نوعية؛ وفلك الثوابت فيه من الكواكب ما فيه؛ ولكل خصوصية غير ما للآخر، فلا يفي بها الجهات الثلاثة. والكواكب^١ الكثيرة في كل فلك لكل طبيعة وحركة غير ما للآخر.

جواب: صحيح أن هذه^٢ الثلاثة لا تفي بهذه^٣، إلا أن الحكماء المتأخرين لما بينوا إمكان التكرار أخذوا على أقل ما يمكن وهو عشرة، غير جازمين بامتناع أكثر منها؛ ولم يفضلوا كثيراً بناء على مكنة التفصيل لمن له قريحة.

وقالوا: يجوز أن يكون للعقل ذاتيات حقيقية^٤ لنوعيته البسيطة ليس لكل واحد منها جعل غير ما للآخر، كما للهولي والصورة، فيوجب تكراراً في ذات مبدعه تعالى وتقدس. وتعليلها مفضلة وإن كانت في الأعيان شيئاً واحداً كما أعطاك القسطاس الأول ضابطه، ولهذا قال مبرز المتأخرين^٥؛ ولأنه معلول فلا مانع عن أن يتقوم بمختلفات فيما يعقل من التفصيل لواحدٍ واحدٍ يوجب أشياء أخرى.

أقول: قوله: «المعلول الأول ليس فيه إلا جهتا تعقل وجوب وإمكان»: هذا في الظاهر يناقض حكمه من قبل أن له وجوباً بالأول وإمكاناً^٦ من نفسه، وأنه يعقل ذاته ووجوبه وإمكانه؛ وكأنه أراد أنه ليس له من الجهات الزائدة على الذات وتعليلها ما يحتمل أن يفعل بتوسطه شيئاً إلا تعقل الوجوب وتعقل الإمكان، لأن الوجوب نفسه والإمكان نفسه لا يصح فعله بتوسطهما لأنهما في الخارج ليسا بزائدين^٧ على ذاته - كما عرفت - والذات و^٨ تعليلها

١. مج ٢: الكواكب؛ سائر نسخها: الكرات.

٢. مج ١: - هذه.

٣. مج ١: هذه؛ آس ٢: - غير ما للآخر جواب صحيح أن هذه الثلاثة لا تفي بهذه.

٤. مج ١: حقيقة.

٥. الإشارات، ص ١٣٠، تحت عنوان «زيادة تحصيل»: ... ولأنه معلول فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من

٦. آس ١، ت، مج ٢: وجوب بالأول وإمكان.

مختلفات.

٨. مج ٢: + التي.

٧. س: بزائدين.

كلامه في الزائد عليهما^١؛ فبقي تعقلاً الوجوب والإمكان. ومزيد التحقيق في ذلك أن الأمور التي ذكرها في المعلول الأول - ولا يمكن حمل كلامه على أكثر منها - قد عرفت أنها ثمانية: الماهية، والوجود، وتعقلهما، والإمكان، والوجوب، وتعقلهما. فالأربعة الأخيرة صرح بها، والأربعة الباقية يضمنها المفهوم من تعقل الذات:

أما الوجود والإمكان والوجوب^٢ فليس بزائدة على الماهية فلا يصح^٣ اعتبارها في توسط العلّة كما مرّ.

وأما تعقل الوجود وتعقل الماهية، فستعلم في «المرصاد الأخير»، أنه ليس للمجردات ماهية^٤ وراء كونها عاقلة لذاتها، فهما نفس الماهية، فلا يعتبران في التوسط المذكور أيضاً. فلم يبق إلا «الماهية» و«تعقل الوجوب» و«تعقل الإمكان»؛ فالماهية هي المعلول الأول و التعقلان المذكوران جهتان فيه. وعلى هذا فلا مناقضة في كلام المصنّف وبه يتمشى كلامه هاهنا قوله: «ولكل خصوصية غير ما للآخر فلا تقي بها الجهات الثلاثة».

فاعلم أن الكواكب التي يقال إنها في الفلك الثامن وهي التي تسمى بـ«الكواكب الثابتة» - لثبوت نسبة أوضاعها بعضها من بعض - إما أن تكون مختلفة الأنواع أو متّفقتها: فإن كانت مختلفتها فظاهر أنها لا تحصل بجهة واحدة ولا بجهات محصورة في عدد قليل.

وإن كانت متّفقة الحقائق، فلها مميّزات كثيرة من الأوضاع والأعراض والأحياز؛ ولا شك في اختلاف هذه المخصّصات والمميّزات فلا بدّ لها من جهات كثيرة لا تدخل تحت حصرنا وعدّها أيضاً؛ وليست بواقعة تحت الحركات حتى يكون لحوق تلك العوارض بماهياتها بسببها.

ثم إن الفلك جسم بسيط فتخصّص كلّ كوكب بموضع^٥ منه معيّن لاحق غريب^٦ لذلك الجسم؛ وليس بلازم له لماهيته وإلا كان تخصيص جميع مواضعه بذلك الكوكب وهو

١. مج ٢: عليها.

٢. س: - والأربعة الباقية يضمنها المفهوم من تعقل الذات. أما الوجود والإمكان والوجوب.

٣. آس ١: فلا يصلح. ٤. مج ٢: وجود. ٥. آس ١: في موضع.

٦. ت: ولذلك.

محال. فتستدعي هذه الكواكب و تخصصاتها عللاً، كثرتها بحسب كثرتها؛ فكيف تفي بذلك الجهات الثلاثة التي للعقل الثاني الذي هو علة الفلك الثامن كما ذكروا^١.
فالحاصل أن الكواكب الثابتة على كثرتها كل واحد منها له خصوصية ليست لشيء من باقيها سواء كانت من نوع واحد أو لم تكن؛ فلا تكفي في صدورها جهة أو جهات محصورة العدد.

و قوله: «و الكرات الكثيرة في كل فلك لكل طبيعة و حركة غير ما للآخر»: يشير بذلك إلى أن في كل فلك من الأفلاك الثمانية المشهورة التي سبعة منها للكواكب السبعة السيارة و واحد - و هو الثامن - للكواكب الثابتة على ما هو المشهور^٢، عدة كراتٍ محيطة و غير محيطة: منها ما مركزه مركز العالم، و منها ما ليس كذلك، كما هو مشروح في علم الهيئة. و لكل واحد من تلك الكرات طبيعة مغايرة لطبيعة الآخر و حركة مخالفة لحركة الآخر. و يشتمل^٣ كل فلك من الأفلاك الكلية على مواد و صور و أشكال و مقادير و له مع ذلك نفس مدبرة أو نفوس. و هذا كله لا يمكن حصوله من الجهات الثلاثة التي ذكروها في كل عقل.
قوله: «و لهذا قال مبرّز المتأخرين: و لآته معلول فلا مانع عن أن يتقوم بمختلفات»: أشار بمبرّز المتأخرين إلى الرئيس أبي علي بن سينا و الذي حكاه عنه، ذكره في كتاب الإشارات مختصراً و في كتاب الشفاء مبسوطاً، و المعلول الذي كلامه فيه هو العقل، و تقوّمه بالمختلفات إنما هو في الذهن دون الخارج، كتقوم السواد من جنس هو اللون و فصل هو جامعية البصر مثلاً، و هو في الأعيان شيء واحد بسيط.

و قوله: «فيما يعقل من التفصيل لواحدٍ واحدٍ يوجب أشياء أخرى»: يريد أن العقل وإن كان بسيطاً في نفسه فبواسطة تعقله لواحد واحدٍ من الأشياء المختلفة التي يتقوم بها ماهيته في التعقل لا في الوجود العيني - و هي الذاتيات الحقيقية التي جعلها في الخارج جعلاً واحد على وجه التفصيل - يجب عنه صدور أشياء غير الشيء الذي يقتضيه بمجرد ماهيته البسيطة مع قطع النظر عن هذه المقومات المختلفة.

[في المثل]

قال: سؤال: فيجوز أن يوجد الكلّ من غير واسطة.

جواب: لكلّ فلك معشوق - كما عرفت - ولا يعشق ما لا تعلّق له معه بالعلية. فلا بدّ من الترتيب. والحق ما أشار إليه المعلم الأوّل من كثرتها. وكان عند كثير من المتقدّمين لكلّ نوعٍ من الأنواع الجرمية مثالٌ و صورةٌ قائمةٌ لا في مادة هي جوهر عقلي يطابق المعنى المعقول من الحقيقة. وربما احتجوا بالإمكان الأشرف. وقالوا: هذه الأنواع أصنامها^١ وهي رشم^٢ منها و ظلالها، والحقائق الأصلية هي^٣؛ وهذه مثل أفلاطون. و باتفاقهم للعقول كثرة وافرة.

أقول: قد ثبت أنّ الواجب لذاته لا يجوز أن يكون معلوله الأوّل أكثر من واحد مجرد بالكلية هو العقل، فلا ينبغي أن يفهم من هذا السؤال تجويز صدور الموجودات كلّها عن الواجب ابتداءً بغير واسطة، وإنّما المراد منه تجويز أن يوجد كلّما بعد العقل الأوّل عن العقل الأوّل بلا توسط شيء من العقول^٤ الثواني والثالث وما بعدها بناءً على جواز تقوّم ماهيته البسيطة في الخارج من ذاتيات حقيقية مختلفة لها كثرة بإزاء كثرة الموجودات العينية بحيث يصدر عنه كلّ واحد من الموجودات باعتبار واحد منها مع أنّ جعلها في الأعيان واحد. وإنّما صدر السؤال بفاء التعقيب لينبّه أنّه مبنيّ على ذلك. وأجاب بأنّ الذي دلّنا على توسط ما بعد العقل الأوّل من العقول في العلية هو ما أثبتنا به أنّ لكلّ فلك من الأفلاك معشوقاً من العقول غير معشوق الفلك الآخر منها، ولولا علاقة علية العقل للفلك لما كان الفلك عاشقاً له، فإنّ تلك العلاقة هي السبب فيما يفيض عليه منه من الكمالات ولا بدّ في تحقّق ذلك من معاضدة حدسٍ واستحضار أصول.

١. آس ٢: أصنافها. ٢. در اغلب نسخه‌ها بی نقطه است.

٣. ك: تلك.

٤. س: - تجويز أن يوجد كلّما بعد العقل الأوّل عن العقل الأوّل بلا توسط شيء من العقول.

و قوله: «والحق ما أشار إليه المعلم الأول من كثرتها»: يريد بذلك أن المعلم الأول أشار إلى أن لكل واحد من الأفلاك الجزئية كأفلاك التدوير و الخوارج المركز نفساً و عقلاً^١ يخصه، و على هذا فلا تكون العقول محصورة في عشرة، و قد مضى كلام المصنّف في ترجيح هذا الرأي و اختياره له. و ما ذكره بعد ذلك في المثل التي لكل نوع من الأنواع الجرميّة و كونها جواهر عقلية مطابقة لما يعقل من الحقائق، و باقي ما أورده من أحكامها يحتاج في تقريره إلى كلام مستوفى و بحث مستقصى، فيجب أن أذكر منه القدر اللائق بهذا الشرح مقتضياً له من كلام صاحب الكتاب في بعض ما وقفت عليه من مصنفاته.

فأول ذلك أن المفروض من القوى النباتية هي أعراض، لحلولها في محل على اصطلاح الأقدمين، و لحلولها في محل يستغني عنها على اصطلاح المتأخرين؛ و كيف كان فالروح الحامل لها يتبدّل بتبدّله و يبطل ببطلانه، و كذا لو كان الحامل لها عضواً من الأعضاء فإنه ما من عضو و لا جزء من أجزاء البدن إلّا و للتحلل إليه سبيل، و النبات تتحلّل و تتبدّل أجزاؤه أيضاً بالتغذي، فإذا فرضت القوة في جزء بطل ما في ذلك الجزء منها، و تبدّل الباقي بتحلل الوارد بالغذاء. و الحافظ للمزاج المستبقي للبدل لا يجوز أن يكون الذي فات و بطل، فإنّ الشيء لا يؤثر بعد عدمه و لا يجوز أيضاً أن يكون^٢ ما سيحدث^٣؛ لأنّه فرع البدن، و الفرع لا يحدث الأصل فامتنع أن يكون الحافظ المذكور في المتحلّل أو المتجدّد.

ثم إنّ القوة النامية إذا أتت بالوارد لا بدّ و أن يحدث خللاً في المورد عليه فتحرّك عدة تحريكات تحريك الوارد و تحريك المورد عليه بإحداث الخلل^٤، و ذلك التحريك لكونه^٥ خرقاً لا بدّ أن يتفنّن^٦ إلى جهات مختلفة، و كذا حركة الوارد بحسب الأعضاء الآلية و المتشابهة و اختلاف أصواتها بالطول و العرض و العمق.

و القوة الغازية أيضاً تحرّك تحريكات مختلفة عند سدّ ما يتحلّل و إصاقها بالأجزاء و لا يصحّ صدور هذا الاختلاف عن^٨ قوّة واحدة متشابهة الحال.

٣. مع ٢: استحدث.

٦. ت: خوفاً.

٢. س: + الحافظ.

٥. آس ١: لكونها.

٨. س: على.

١. س: نفس و عقل.

٤. س: التخلل.

٧. س: يبقى.

ولا يمكن هذا النظام التام من طبيعة غير إدراكية. والطبع السليم يتفطن^١ لذلك ويحكم به لاسيما في القوة المصوّرة للأعضاء على ما هي عليه من الترتيب العجيب والتخطيط البديع والأوضاع النافعة والهيآت الضرورية في بقاء الشخص والنوع، كما هو مبين في فنّ التشريح، ومنافع الأعضاء من علم الطبّ وفي كتابي النبات والحيوان؛ فبقي أن تُنسب هذه الأفاعيل إلى موجود مجرد إما نفس وإما عقل:

أما النفس التي لنا، فإنّا نجدها غافلة عن هذه التدبيرات المتفنّنة المنتظمة وليست النفس كما ستعلم مركّبة من مُدرك و حقيقة غير إدراكية ليصدر منها هذه الأفاعيل فينا وليس عندنا منها خبر، فليس حصول هذه التحريكات والتدبيرات في الإنسان من نفسه^٢ الناطقة.

والحدس يحكم أيضاً أنّها غير حاصلة في باقي الحيوانات من أنفسها المدركة والمحركة بالإرادة.

وأما النبات فليس بعض أجزائه أولى بالثبات في جميع زمان بقائه، فليس فيه شيء ثابت. ولو كان له نفس مجردة عن المادة - كما لنا - لكان حياً، وللزم أن تكون نفسه معطّلة ضائعة ممنوعة عن كمالها والحدس يأبى ذلك؛ فمبدأ هذه^٣ التدبيرات كلّها من مجردات هي أرباب الأنواع القائمة الفياضة بعنصرها على ما هو كصنم وظلّ لها؛ وذلك الفيض عن إدراك وإحاطة.

ولا يصحّ أن يكون صاحب النوع نفساً لذلك النوع، فإنّ النفس تقبل الألم وتتضرر بتضرر أبدانها، وصاحب النوع لو تألّم بتألّم نوعه لكان في ألم دائم. ولما حصل لصاحب نوع النبات من تصرفاته في أجسامه إلاّ ألم قلع وقطع وعاهات وغيرها على الدوام، وكذا كثير من أرباب الأنواع^٤.

ثم إنّ النفس تتعلّق ببدن واحد، وأرباب الأنواع يعتني كلّ واحد منها بجميع أبدان نوعه.

٢. س: وجوه.

٢. س: النفس.

١. س: ليفطن.

٤. المشارع، ص ٤٥٩ - ٤٦٠، با تصرف به شرح وتفصيل از اين كُتونه.

ولأجل أن صاحب النوع فياض لذاته فهو غير محتاج إلى الاستكمال بالبدن^١ وما حاجة من له رتبة الإبداع إلى تصرف بدن على وجه تصير كمالاً له ويحصل منهما^٢ نوع واحد و شخص واحد! وعلاقة الأجسام إنما هي لنقص في جوهر ذي العلاقة ليستكمل بالعلاقة. ومُبدع الجسم لا يمكن أن يفعل بتوسط الجسم. ولا يقهره علاقة ذلك الجسم المعلول له، ولا علاقة جسم آخر غيره حتى يصير بحيث لا يصدر عنه فعل إلا بتوسط جسمه ويكون كمالاً لذلك الجسم؛ ومن الظاهر أن كمال المفارق في التشبه بمبدئه، فالعلاقة الجسمية نقص له.

ولما لم تكن الأفعال المنسوبة إلى القوى صادرة عن أمر حال في الجسم، ولا عن أمر غير ذي شعور وإدراك، ولا عن نفس مجردة، فليس إلا عن جوهر مفارق بالكلية. ثم إننا نجد الأنواع التي في عالمنا غير واقعة بمجرد الاتفاق:
[١] إذ لو كانت كذا لما كانت أنواعها محفوظة.

[٢] ولجاز أن يحصل من الإنسان غير الإنسان ومن الكرم غير الكرم ومن الحنطة غير الحنطة^٣.

ولا تبني الأمور الدائمة الثابتة على الاتفاقات.
والألوان العجيبة في ريشة من ريش الطاووس مثلاً، لا يحدث بمجرد اختلاف أمزجة تلك الريشة من غير قانون مضبوط.

فلا بد لكل نوع من هذه الأنواع من جوهر مجرد هو كلي ذلك النوع.
[١] ولا نعني بـ«الكلي» هاهنا ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، فإنه ذات متخصصة وهو يعلم ذاته^٤.

[٢] ولا أنه الموجود بعينه في الكثيرين، فإن الشيء الواحد بعينه لا يكون موجوداً في مواد كثيرة وأشخاص لا تُحصى ولا يكون مجرداً عن المادة وليس بمجرد^٥ عنها.
بل نعني أنه أم النوع، وأن نسبته إلى كل أشخاصه على السواء في دوام فيضه عليها، فكأنه هو الكل والأصل.

٣. حكمة الإشراف، ص ١٤٣.

٢. ت: منها.

١. آس: استكمال البدن.

٥. مع ٢: بمجرد.

٤. همان، صص ١٥٩ - ١٦١.

و ليس صاحب النوع إنما أوجد لأجل ما تحته ليكون مثلاً له، فإن العالي لا يحصل لأجل السافل؛ و ما يتخذ له^١ القلب و المثال يجب أن يكون أشرف؛ لأنه هو الغاية؛ و لا يصح في العقول هذا و لو كان كذا للزم أن يكون للمثال مثال آخر إلى غير النهاية. وهذه - مع كون أصنامها لا يتصور إلا مركبة - هي ذوات بسيطة لا ينحل في وقت لبساطتها؛ و ليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه، فإن الإنسانية في الذهن مطابقة للكثيرين^٢ في الأعيان مع أنها مجردة و غير متجوهرة و لا متقدرة بخلاف ما في الخارج.

و ما في النوع الجسماني من النسب إنما هي كظلال نسب و هيئات روحانية في ذاته. و لا يلزم أن يكون للحيوانية مثلاً مثالاً و لكون الحيوان ذا رجلين مثال آخر، و كذا المسك مع رائحته، و السكر مع طعمه، و على هذا القياس، بل لكل شيء يستقل بوجوده من هذه، أمر يناسبه من العالم الأعلى؛ فذواتها المجردة مع هيئاتها الروحانية يكون صنمها ذلك الشيء المستقل كالإنسانية مع أعضائها المختلفة على المناسبة المعهودة.

و الصورة الإنسانية و الفرسية مثلاً، و إن كانت مفقرة في العالم السفلي إلى أن تكون قائمة في مادة، فهي في^٣ العالم العقلي مجردة عن المواد.

و كما أن كثيراً من الصور التي في الذهن أعراض لا تقوم بذاتها أخذت من جواهر قائمة بذواتها، كذلك صور الأنواع المأخوذة من تلك المثل. فللماهيات العقلية تمامية في ذواتها مغبية عن المحل، و للماهيات التي هي أصنامها نقص مُحوج إليه فإنها كمال لغيرها و لا قيام لها بذاتها كوجود^٤ الواجب و غيره، و كالجوهر و الصورة المأخوذة منه في الذهن.

و كما أن صورة الإنسان مثلاً مجردة عن المادة في العقل دون الخارج، كذلك أرباب الأنواع مجردة، و أصنامها التي هي ظلال لها^٥ غير مجردة، كصاحب كل نوع من الأنواع يطابق الصورة الحاصلة من ذلك النوع في العقل؛ و هو معنى قوله: «يطابق المعنى المعقول من الحقيقة».

و قوله: «و ربما احتجوا بالإمكان الأشرف»: طريق الاحتجاج بذلك أن عجائب

٣. س. - فهي في.

٢. مع ٢: لكثيرين.

١. مع ٢: به.

٥. مع ٢: هي أظلالها.

٤. ت: بوجود.

الترتيب واقعة في عالم الكون والفساد وفي العالم الجسماني - جملة - وعالم النفوس، ولا شك أن النسب الواقعة في العالم العقلي^١ أشرف من هذه النسب فتجب قبلها، وكيف يكون لطائف الترتيب وعجائب النسب في عالمنا أكثر مما هي في العالم القدسي! بل هذه والتي في عالم الأفلاك ظلال لتلك، ورسوم^٢ حاصلة منها، فتلك هي الحقائق الأصلية، وما في عالمنا والعوالم السماوية فروع^٣ لها^٤.

وهذه الجواهر العقلية التي هي «أرباب الأنواع» هي المثل المنسوبة إلى الحكيم الكبير أفلاطون. وذكر المصنف في بعض كتبه^٥ أن أفلاطون حكى عن نفسه أنه خلع الظلمات و شاهدها. وذكر أيضاً أن^٦ من تقدم أفلاطون مثل سقراط وكذا من سبقه مثل هرمس و آغاثاذايمون وأنباذقلس كلهم يرون هذا الرأي، وأكثرهم^٧ صرح بمشاهدتها وأن حكماء الفرس والهند قاطبة يقولون بها.

وقد احتج بعضهم^٨ على إبطال هذه المثل بأن كل ما افتقر بعض جزئياته إلى المحل، فلحقيقته نفسها استدعاء المحل، فلا يستغني شيء منها عن المحل، فلو قامت الصورة بذاتها لما تصوّر حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة، فحيث حلّ بعض مشاركتها امتنع قيامها بنفسها.

وهذه مغالطة واقعة بسبب أخذ مثال الشيء مكانه؛ وهي مندفة بالكمال والنقص و معارضة بالوجود الواجبي والمعلول المتشاركين في الوجود العام لهما.

ومن الناس من جعل الحجة على إثبات المثل الأفلاطونية أنه^٩ لا بد في كل طبيعة نوعيّة من شخص باق أزلي أبدي، لأنه متى كان هذا الإنسان موجوداً فالإنسان الذي هو جزؤه موجود. والإنسان يجب أن يكون مشتركاً بين الأشخاص المختلفة العوارض فهو

١. مج ٢: الأعلى. ٢. به قرينه متن شاید «رشوم» باشد.

٣. مج ٢: فرع.

٤. تمام این مباحث برگرفته است از حکمة الإشراق، صص ١٥٥ - ١٦٠؛ المصارع، صص ٤٥٩ - ٤٦٤.

٥. حکمة الإشراق، ص ١٥٦. ٦. س: - أن.

٧. س: - وأنباذقلس كلهم يرون هذا الرأي، وأكثرهم. ٨. برگرفته از حکمة الإشراق، ص ٩٢.

٩. آس ١: - أنه.

مجرد عن كلها وإلا لم يكن مشتركاً بين المختلفات فيها.
وهذا ضعيف^١ لأنّ المشترك ليس هو الإنسان المجرد بل الإنسان من حيث هو هو، و
لا يلزم من الاشتراك في الإنسانية من حيث هي الاشتراك فيها بقيد التجريد.
ومما يدلّ على أنّ المجرد ليس بمشترك أنّه لو كان مشتركاً لكان الشيء الواحد بعينه
موصوفاً بأعراض متضادة.

و القائلون بأرباب الأنواع ادّعوا ثبوتها حتى للماء و النار. و حكماء الفرس سمّوا
صاحب صنم الماء «خرداد» و صاحب صنم النار «أرديهشت» و سمّوا ما للأشجار
«مرداد»^٢؛ و ما للنبته الداخلة في أوضاع نواميسهم «هوم أيزد» و كانوا يقدّسون^٣ له كما ذكر
المصنّف في بعض كتبه^٤. و نقل عن هرمس كلاماً معناه^٥ أنّ ذاتاً روحانية أُلقت إليّ
المعارف، فقلتُ لها: من أنتِ؟ فقالت: أنا طباعكِ التامة^٦. و كأنّه أشار بذلك إلى صاحب
النوع. و صاحب نوع النار قد أثبتّه المصنّف في كتاب المطارحات^٧ بأنّ انجذاب الدهن إلى
النار ليس لضرورة عدم الخلأ - كما ذهب إليه بعضهم - فإنّ الشمعة أو السراج المفتوح
الرأس المنكشف للهواء أيّ ضرورة فيها في جذب الدهن من أقصى طرف الفتيلة، و الهواء
ألطف من الدهن و أقرب و أسرع نفوذاً و به تمّ الملاء، و لأنّ الحرارة جذابة لذاتها إذ لو
كانت كذا لجذبت^٨ لا بواسطة الفتيلة و مماسّتها، و لما كان جذبها للدهن يسيراً بل
كانت تجذبه على أسرع ما يتصوّر؛ فليس إلّا لتدبير متعلق بصاحب نوع حافظٍ و هذا
إقناعي.

و الأمور الإلهامية التي للأطفال و عجم الحيوانات كقصدِ الشديّ و امتصاصه و تغميضِ
العين إذا قُصِدَتْ بالأصبع كلّها لمثل هذا أيضاً.

فقد بان أنّ للعقول كثرةً وافرة غير منحصرة في عشرة و عشرين و لا مئة و مئتين، و أنّه
لا تأخذ الأفلاك في الترتيب في أوّل ما تأخذ العقول، بل يحصل من العقول مبلغ كثير على

٢. حكمة الإشراق، ص ١٥٧.

١. س: بين الأشخاص المختلفة العوارض.

٥. آس ١: - كلاماً معناه.

٤. المشرح، ص ٤٦٠.

٣. آس ١: لا يقدسون.

٧. المشرح، ص ٤٦٠ يا تصرف در عبارت از ابن كَمُونَه.

٦. المشرح، ص ٤٦٤.

٨. س: - لا.

الترتيب الطولي، ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة أخرى يجري الطوليات منها مجرى الأمهات، والحاصلات منها على نسبها مجرى الفروع؛ ومن هذه يحصل أرباب الأنواع الفلكية والبسائط والمركبات العنصرية.

قال:

فصل [٤ - في جسم الكل و نفس الكل و عقل الكل]

و لا يلزم من قولنا: إنَّ كلَّ اختلاف فهو عن اختلاف، أن يكون عن كلَّ اختلافٍ اختلافٌ، حتى يذهب الفيض إلى غير النهاية؛ ولا عكس للموجب الكلّي كلياً.^١
وكأنَّ الحكماء أخذوا العالم حيواناً واحداً سَمَّوا جسمه «جسم الكلّ»^٢، له نفس واحدة ناطقة هي مجموع النفوس، و عقلٌ واحد هو مجموع العقول. و سَمَّوا^٣ مجموع النفوس «نفس الكلّ» و مجموع العقول «عقل الكلّ».
و أكثرهم خَصَّ العالمَ بالسَّماء غير ملتفت إلى الكائن الفاسد.
و ربما عنوا بكلِّ كلٍّ من الثلاثة: الجرم الأعلى، و نفسه، و عقله.

أقول: إنَّه قد ثبت أنَّ اختلاف المعلولات إنَّما حصل بطريق الجهات المختلفة في العقل، و أنَّ بسببها وجد عن العقل عقلٌ و فلكٌ معاً؛ و لا يلزم من كون كلِّ عقلٍ مشتملاً على مثل تلك الجهات أن يوجد عنه أيضاً عقلٌ و فلكٌ؛ و لو لزم ذلك لوجد علل و معلولات من العقول لا نهاية لها و هو محال. و الوجه اللَّمِّي في عدم اللزوم هو اختلاف العقول إمَّا بالنوع و إمَّا بالكمال و النقص؛ و الحق منهما سيظهر فيما بعد؛ و لا فائدة في تحقيقه هاهنا؛ و مجرد كون القضية موجبةً كليّة لا تقتضي أن تنعكس موجبةً كليّة - كما عرفت في المنطق^٤ - و إنَّما يلزم انعكاسها موجبة جزئية. و على هذا فاللازم من قولنا: كلَّ عقل و فلك يصدران معاً عن عقل فذلك العقل متكثرٌ بالجهات المذكورة، هو أنَّ بعض ما هو عقل متكثرٌ بالجهات المذكورة^٥؛ فالعقل و الفلك يصدران عنه معاً و لا ينعكس ذلك بالإيجاب الكلّي للعلة المذكورة.

٣. مع ١: سَمِّي.

٢. آس ٢: الفلك.

١. ك: + موجباً.

٥. ت، س: - هو أنَّ بعض ما هو عقل متكثرٌ بالجهات المذكورة.

٤. جلد اول همين اثر.

و قوله: «و ربّما عنوا بكلّ كلّ من الثلاثة الجرم الأعلى و نفسه و عقله»؛ يريد أنّهم قد يقولون «جرم الكلّ» ويعنون به جرم الفلك الأعلى وحده لانطواء كلّ الأجرام فيه، ويقولون «نفس الكلّ» ويشيرون إلى نفسه خاصة ويقولون «عقل الكلّ» ويقصدون العقل المختص به.

قال:

المورد الثالث

في كلام في التجرد عن المادة و الإدراك و العناية
و القضاء و القدر و السعادة و فيه فصول

[الفصل] الأول

في الإدراك والتجرد

إنَّ بعض الناس ظنَّ أنَّ إدراك^١ المدرك شيئاً هو أن يصير هو هو.
و آخرون ظنُّوا أنَّ إدراك النفس هو اتِّحادها بالعقل الفعَّال.
وقد علمت فيما سبق أنَّ شيئين لا يصيران شيئاً واحداً إلاَّ بامتزاج و اتصال، أو
تركيب مجموعي، و ذلك من خاصية الأجسام؛ ثم إذا قلنا صار ج، ب، أَبْقِيَ ج و
حصل ب؟ فتعدّداً؛ أو بطل ج أو لم يحصل ب فلا اتِّحاد؛ و غلطهم ممّا^٢ يقال: إنَّ
الماء صار هواءً، وإنّما ذلك يعنى به أنَّ مادة الماء صارت^٣ هواءً أي خلعت^٤ صورة
المائية و لبست صورة الهوائية و هي مشتركة، و النفس ليس فيها ذلك.
ثم إذا عقل النفس جـ أ هي كما كانت قبلها؟ فلا اتِّحاد و لا حصول، أو بطلت و
حدث غيرها؟ فلا اتِّحاد، أو تغيَّر حالُّ لها؟ و ذلك ليس ببعيد؛ و ليس باتِّحاد بل هو
كسائر التغيّرات.
ثم^٥ الاتصال بالعقل الفعَّال صحيح؛ و الاتِّحاد به يوجب إمّا تجزّيه^٦، أو
الإحاطة بجميع العلوم عند العلم بشيء واحد؛ و بين^٧ فسادُه.

١. مج ١، آس ١، مج ٢: صار.

٢. ت، ك: تجزئة.

٣. آس ١: فيما.

٤. ك: + إن.

٥. مج ١: ادرك.

٦. آس ٢: خلصت.

٧. بين يا بين ظاهراً هر دو خوانده می شود.

وهذا الكلام نقله أفضل المتأخرين^١ عن فرفوريس وشنع^٢ عليه كثيراً على وجه لا يليق بفضلهما، مع أنه في «المبدأ و المعاد»^٣ وبعض الكتب غيره ادعى اتحاد النفس بالصورة المعقولة صريحاً، ثم علم بطلانه في الأخير^٤؛ ففي الأول إن قلده فذلك أقبح، وإن اقتضى نظره ذلك فليشنع على نفسه أيضاً.

أقول: مقصوده إبطال ما قيل إن الإدراك هو الاتحاد إما بالمدرَك على ما ظن قوم، وإما بالعقل الفعّال على ما ظن آخرون.

وقد أبطل ذلك أولاً بما يدل على امتناع الاتحاد مطلقاً، وثانياً بما يختص بالاتحاد بالمدرَك، وثالثاً بما يختص بالاتحاد بالعقل الفعّال.

أما الأول، وهو الذي يدل على امتناع الاتحاد مطلقاً، فهو الوجه الذي سبق بيانه في أواخر المنطق؛ والمستثنى^٥ جوازه من الاتحاد في ذلك الوجه وهو الذي يحصل بالامتزاج والاتصال والتركيب وتبدل أحد جزئي شيء وبقاء الآخر فليس هو اتحاداً حقيقياً، بل إنما يقال له «اتحاد» على طريق المجاز؛ وإنما الحقيقي من الاتحاد هو أن يكون شيء واحد فيصير هو وحده واحداً آخر، وهذا الاتحاد على هذا الوجه مع كونه غير حقيقي فهو لا يحصل إلا للأجسام دون غيرها فهو من خواصّها فلا يصح في النفوس^٦.

وفي هذا نظره: فإن تخصص الاتصال والامتزاج بالجسم ظاهر، وأما تخصص التركيب والتبدل به فكأنه لا يستغني عن البرهان.

والطريق العام في منع «الاتحاد» هو أننا إذا قلنا: إن ج صار ب مثلاً إما أن يبقى ج أو لا يبقى، وعلى التقديرين فإما أن يحصل ب أو لم يحصل وكيف كان من هذه الأقسام الأربعة، فلا اتحاد.

والذين توهموا جواز الاتحاد إنما غلطوا ممّا يقال: «إن الماء صار هواءً» لظنهم أن ذلك اتحاد حقيقي وليس الأمر كذلك؛ بل معناه أن المادة التي للماء خلعت صورة المائية ولبست

٢. مج ١، آس ٢: يشنع.

١. الإشارات، نمط هفتم، ص ١٣٦.

٣. المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نوراني، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل با همكارى دانشگاه

٤. آس ٢: الآخر.

تهران، ١٣٦٣، صص ٧-١٠.

٦. س: أنفس.

٥. مج ٢: فالمستثنى.

صورة الهوائية و تلك المادة مشتركة بينهما؛ و مثل هذا أيضاً و إن كان ليس باتحاد على الحقيقة هو غير حاصل في النفس، فإن النفس بسيطة لا مادة لها.

و أمّا الثاني، و هو الذي يدل على امتناع اتحاد النفس بما ندركه، فتقريره أنّ النفس إذا عقلت شيئاً من الأشياء و ليكن ج مثلاً، فلا يخلو إمّا أن يكون حالها عند تعقل الجيم كحالها قبل ذلك، أو لا يكون؛ فإن كان حالها في الوقتين على السواء فلا اتحاد و لا إدراك أيضاً كما مرّ؛ و إن لم يكن حالها عند التعقل كحالها قبله فلا يخلو إمّا أن تبطل النفس عند تعقلها، أو لا تبطل؛ فإن بطلت فلا بدّ من حدوث غيرها و إلّا لم يكن هناك شيء متعقل؛ و إذا بطلت حال التعقل فليست^١ في تلك الحال متّحدة بالمعقول مع أنّ هذا القسم ظاهر البطلان، فإنّ الجوهر الشاعر بذاته شيء ثابت متحصّل الذات قبل الإدراك و معه و بعده؛ و إن لم تبطل مع أنّ التقدير تغيّرها فذلك التغيّر ليس باتحاد بل هو كسائر التغيرات غيره.

و أمّا الثالث، و هو ما يدل على استحالة اتحاده بالعقل الفعّال، فهو أنّها إذا عقلت شيئاً و اتّحدت بالعقل الفعّال^٢، فإمّا أن تتحد ببعضه أو بكله؛ فإن اتّحدت ببعضه فهو متجزّء الذات و ذلك محال؛ و إن اتّحدت بكله لزم تعقلها لكل الأشياء عند تعقلها لشيء واحد؛ هذا خلف.

و قوله: «ثم الاتصال بالعقل الفعّال صحيح»: يريد بهذا الاتصال استعدادها التام لقبول المعارف منه. و ليس المراد منه الاتصال الذي يكون بين الأجسام فإنّ ذلك مختصّ^٣ بها و له مزيد تقرير سيأتي. و أشار بهذا الكلام إلى كلام القائلين بالاتحاد؛ و بأفضل المتأخّرين إلى الرئيس ابن^٤ سينا، و فرفور يوس المذكور هو صاحب إيساغوجي و هو بعد المعلّم الأوّل، و الرئيس نقل عنه ذلك في كتاب الإشارات^٥ و احتجّ في كتاب المبدأ و المعاد^٦ على دعوى اتحاد النفس بالصورة المعقولة بما هذه حكاية ألفاظه:

«كلّ صورة مجردة عن المادة و العوارض، إذا اتّحدت بالعقل بالقوّة صيرّته عقلاً بالفعل؛ لا بأن^٧ العقل بالقوّة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها،

٢. ت: - فهو أنّها إذا عقلت شيئاً و اتّحدت بالعقل الفعّال.

١. س: فليس.

٥. الإشارات، ص ٧.

٤. ت: بن.

٣. س: متخصص.

٧. ت: بالفعل لأنّ.

٦. المبدأ و المعاد، ص ٧.

فإنَّها إن كانت منفصلة بالذات عنها وتعلُّها كانت تنال^١ منها صورةً أخرى معقولة، و
السؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها، وذهب الأمر إلى غير النهاية». و
هذا ما أورده على سبيل الإجمال.
وأمَّا على سبيل التفصيل، فذكر:
إنَّ العقل بالفعل إمَّا أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة التي حصل لها
هذه الصورة أو مجموعهما.
ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل بحصولها لها^٢، لأنَّه لا يخلو ذات
العقل^٣ بالقوة إمَّا أن تعقل تلك الصورة، أو لا تعقلها:
فإن كان لا تعقل تلك الصورة فلم تخرج بعد إلى الفعل.
وإن كان تعقلها^٤، فإمَّا أن تعقلها^٥ بأن تحدث لذات العقل بالقوة منها صورةً
أخرى، أو تعقلها بأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط:
فإن كان إنمَّا تعقلها بأن تحدث لها منها صورةً أخرى^٦ ذهب الأمر إلى غير
النهاية.

وإن كان تعقلها بأنَّها موجودة له:

[١] فإمَّا على الإطلاق، فيكون كلُّ شيء حصلت له تلك الصورة عقلاً، و تلك
الصورة حاصلةٌ للمادة و حاصلةٌ^٧ لتلك العوارض التي تقترب بها في المادة، فيجب
أن تكون المادة و العوارض عقلاً لمقارنة^٨ تلك الصورة، فإنَّ الصورة المعقولة
موجودة في الأعيان الطبيعية، و لكن مخالطةً لغيرها لا مجردة؛ و المخالط لا تُعدم
المخالطة^٩ حقيقة ذاته.

١. المبدأ و المعاد: يعقلها كان ينال.

٢. ت: فحصلها لها؛ المبدأ و المعاد: لحصولها له. ظاهراً: «لحصوله له» مناسب است.

٣. س: ذلك العقل؛ ت: للعقل. ٤. المبدأ و المعاد: تعقل تلك الصورة.

٥. س: - فإن كان لا تعقل تلك الصورة فلم تخرج بعد إلى الفعل وإن كان تعقلها فإمَّا أن تعقلها.

٦. س: - أو تعقلها بأن تحصل هذه الصورة ... فإن كان إنمَّا تعقلها بأن تحدث لها منها صورةً أخرى.

٧. س: - للمادة و حاصلةً. ٨. المبدأ و المعاد: بمقارنة.

٩. المبدأ: المخالط. مصحح محترم المبدأ و المعاد چنین ضبط کرده است: «المخالط لا يعدم المخالط ...».

[٢] وإما لا على الإطلاق، ولكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل فيكون حينئذ أن يعقل إما نفس وجودها فيكون كأنه يقول: لأنها موجودة لشيء من شأنه أن توجد له، وإما أن يكون معنى «أن يعقل» معنى ليس نفس وجود هذه الصورة^١ لها^٢ وقد وُضع نفس وجود هذه الصورة لها^٣، هذا خلف.

فإذن ليس يُعقل مع هذه^٤ الصورة نفس وجودها للعقل بالقوة، ولا وجود^٥ صورة مأخوذة عنها، فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل ألبتة إلا أن لا يُوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورين^٦.

ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هي^٧ هذه الصورة نفسها، فيكون العقل بالقوة لم تخرج إلى الفعل لأنها ليست^٨ هذه الصورة نفسها^٩ بل قابل لها؛ ووضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها^{١٠}، فيكون العقل بالقوة ليست عقلاً بالفعل بل موضعاً^{١١} للعقل بالفعل وقابلاً فليس عقلاً^{١٢} بالقوة؛ لأن العقل بالقوة هو الذي من شأنه أن يكون عقلاً بالفعل، فليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة.

أما الذي يجري مجرى المادة فقد بينّا.

و^{١٣} الذي يجري مجرى الصورة، فإن كان عقلاً بالفعل فهو عقل بالفعل دائماً، لا يمكن أن يوجد وهو عقل بالقوة.

ولا يجوز أن يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما، لأنه لا يخلو إما أن يعقل ذاته، أو غير ذاته.

ولا يجوز أن يعقل غير ذاته، لأن ما هو غير ذاته، فإما أجزاء ذاته وهو الصورة و

١. آس ١: الصور.

٢. المبدأ: له.

٣. المبدأ: له.

٤. المبدأ: ليس أن يعقل بهذه.

٥. المبدأ: فإذن ليس أن يعقل بهذه الصورة نفس وجودها للعقل بالقوة، ولا وجود صورة.

٦. آس ٢: المذكورة.

٧. س: فهي.

٨. المبدأ: لأنه ليس.

٩. ت: - فيكون العقل بالقوة لم تخرج إلى الفعل لأنها ليست هذه الصورة نفسها.

١٠. مج ٢: - فيكون العقل بالقوة لم تخرج إلى الفعل لأنها ليست هذه الصورة نفسها بل قابل لها؛ ووضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها؛ س: - بل قابل لها ووضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها.

١١. ت: موضعاً.

١٢. مج ٢: العقل.

١٣. المبدأ: وأما.

المادة المذكورتان^١، أو شيء خارج عن ذاته:

[١] فإن كان شيئاً خارجاً عن ذاته، فهو يعقله بأن يقبل صورته المعقولة فيحلّ منه محل المادة، ولا تكون تلك^٢ الصورة هي الصورة^٣ التي نحن في بيان أمرها، بل صورةً أخرى بها يصير^٤ عقلاً بالفعل.

و أيضاً، نحن إنما نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلاً بالفعل^٥ هذه الصورة؛ ثم مع ذلك فإنّ الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت.

[٢] ولا يجوز أن يكون أجزاء ذاته أيضاً، لأنّه إمّا أن يعقل الجزء الذي هو كالمادة، أو الجزء الذي هو كالصورة، أو كلاهما، وأنت إذا تتبعت^٦ هذه الأقسام بان لك الخطأ في جميعها فإنّه:

[١] إن كان يُعقل الجزء الذي هو^٧ كالمادة بالجزء الذي كالمادة، فالجزء الذي كالمادة عاقلٌ لذاته ومعقولة لذاته^٨؛ ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب ممّا بيّنا.

[٢] وإن كان يُعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة، فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة، والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل^٩، وهذا عكس الواجب.

[٣] وإن كان يُعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعاً، فصورة الجزء الذي كالمادة حالّة في الجزء الذي كالمادة وفي^{١٠} الجزء الذي كالصورة، فهي أكبر^{١١} من ذاتها، هذا خلف. واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة. وكذلك إن وُضع أنّه يُعقل كلّ جزء بكلّ جزء.

١. ت: المذكورتين. ٢. آس ١: ذلك. ٣. آس ١: هي الصورة.

٤. س: + العقل بالفعل. ٥. آس ٢: عقلاً بالفعل؛ س: - وأيضاً نحن إنما... العقل بالفعل عقلاً بالفعل.

٦. المبدأ: بهذه. ٧. ت، آس ١: تيقنت؛ المبدأ: تعقبت.

٨. ت، آس ١: هو. ٩. مج ٢: لذاتها ومعقولة لذاتها.

١٠. المبدأ والمعاد: هو المبدأ الذي بالفعل. ١١. ت: - في.

١٢. ت: أكثر.

فقد بطل إذن الأقسام الثلاثة، و صحَّ أن الصورة العقلية ليست نسبتُها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية، بل هي إذا حلتَّ العقل بالقوة اتحد ذاتهما شيئاً واحداً، فلم يكن قابلٌ و مقبولٌ متميّزٍ الذات، فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة.

وهذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلاً بالفعل بأن^١ تكون له، فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن تكون عقلاً بالفعل، فإنه لو كان الجزء من النار قائماً بذاته لكان أولى بأن يحرق، والبياض لو كان قائماً بذاته فهو أولى بأن يفرق البصر.

و ليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة، فإنَّ العقل بالقوة يعقل لامحالة ذاته أنه هو الذي من شأنه أن يعقل^٢ غيره.

فقد اتضح من هذا أن كل ماهية جُرِّدت عن المادة وعوارض المادة فهي معقولة بذاتها بالفعل، وهي عقلٌ بالفعل، ولا يحتاج في أن تكون معقولةً إلى شيء آخر يعقلها.

فهذا ما نقلته من كتاب المبدأ و المعاد و لا يخفى عليك جوابه بعد ما سلف لك من الأصول و ما يستأنف من القواعد. و نكتفي الآن بأنه لم لا يجوز أن يكون العاقل هو المحل، و المعقول هو الصورة، و تكون معقوليتها لأجل تجردها؛ و ليس في ما ذكر ما يدل على بطلان هذا القسم. و لم أقف في غير المبدأ و المعاد من كتب الرئيس على هذه الدعوى و تقريرها. و يمكن أن المصنّف قد وقف من كتبه على ما لم أقف عليه، و وجد ذلك فيه.

و ما ذكره بعد ذلك على طريق المناقشة و المحاققة، هو أنه لا يخلو حال الرئيس في حكمه أولاً بـ«الاتحاد» و احتجاجه عليه من أحد أمرين:

إمّا أنه أورده تقليداً لفرفور يوس و من يجري مجراه ممن يرى هذا الرأي، أو أورده^٣ لا على سبيل التقليد بل لأن نظره اقتضى ذلك:

[١] فإن كان قد قلّد في مثل هذه المسألة المهمة فذلك منه أقبح من غلط فرفور يوس فيها.

٢. المبدأ و المعاد، ص ١٠: يعقله.

١. س: بل.

٣. س: - تقليداً لفرفور يوس و من يجري مجراه ممن يرى هذا الرأي، أو أورده.

[٢] وإن كانت مقتضى نظره أولاً كما كانت مقتضى نظر^١ فرفوريوس^٢ وأشياعه و من يرى رأيه فيها، فيجب أن يُشنع على نفسه فيما كان معتقداً له كما شنع على فرفوريوس إذ ليس أحدهما بالتشنيع عليه أولى من الآخر.

قال: واعلم أن النفس يجوز أن تعلم الجزئيات على وجه كلي مثل معرفتها لزيد بأنه الطويل الأسود ابن^٣ شخص كذا، على جهة لا تكون تلك الكليات مجتمعة^٤ في غيره؛ ولكن مع ذلك مجموع تلك الكليات نفس مفهومه لا يمنع وقوع الشركة فيه؛ وإن فرض امتناع الشركة^٥ فيكون لمانع غير المفهوم؛ هذا ليكون^٦ عندك ضابطاً^٧.

أقول: مقصوده أن يفرق بين إدراك الجزئيات على وجه كلي لا تتغير بتغيرها، وبين إدراكها على وجه جزئي يلزم تغييره بتغيرها ليبين فيما بعد أن علم الأول تعالى بالجزئيات^٨ إنما هو على الوجه الأول دون الثاني.

ولما كان إدراكها على الوجه الجزئي قد سبق، ذكر هاهنا كيفية إدراكها على الوجه الكلي^٩؛ وذلك بأن تتصور الماهية الكلية للذات العاقلة موصوفة بصفات كلية أيضاً لا تجتمع في الخارج إلا في شخص واحد، فيحصل علم كلي مطابق لشخص جزئي؛ والمثال^{١٠} الذي ذكره لذلك واضح. وكلما يعلم من الجزئيات بعلمه فإنما يعلم علماً كلياً؛ فإن من علم أن «الألف» مثلاً، موجب للـ «باء»، فالباء كلي، فإن نفس تصور مفهومه لا يمنع من وقوع الشركة فيه، وكونه صادراً من الألف لا يمنع من الشركة أيضاً. وإذا تقيّد^{١١} الكلي بالكلي فالمجموع كلي؛ فالمعلول المعلوم بعلمه يجب أن يكون العلم به كلياً. و قيل عليه: إن هذا إنما يصح لو استدللنا بالألف على الباء، أما إذا استدللنا بهذا الألف على هذا الباء فلا.

١. س: - نظر.	٢. ت: - فيها، وإن كانت مقتضى نظره أولاً كما كانت مقتضى نظر فرفوريوس.
٣. مج ١: بن.	٤. مج ١: مجموعة.
٦. ت: ليكون.	٥. مج ١: + فيه.
٩. س: الثاني.	٧. مج ١: ضابط.
	٨. مج ٢: للجزئيات.
	١٠. أس ١: فالمثال.
	١١. ت: تفيد.

و جوابه، أنا نستدل بالمتصور على المتصور والشخصيات لا يدركها^١ العقل إلا بحالة لا يمنع الحمل على كثيرين، وإنما تصوير مانعة من الشركة كالهوية العينية الخارجية. و نوقض أيضاً بأن الأشخاص من حيث هي أشخاص معلولة و منتهية في سلسلة الحاجة إلى الواجب لذاته، و العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم من علمه بذاته علمه بها جزئيةً.

والجواب، أن^٢ العلم بالعلة إنما يوجب العلم بالمعلول على الوجه الكلّي لا على الوجه الجزئي.

و قوله: «وإن فرض امتناع الشركة فيكون لمانع غير المفهوم»؛ فاعلم أن ذلك المانع قد يكون معلوماً أيضاً من حيث إنه مانع فيعلم امتناع الشركة و لا يمنع ذلك من كلفة العلم؛ لأن منع الشركة من حيث هو هذا المفهوم هو^٣ قيد كلّي كما علمت.

قال:

حكاية و منام:

و كنت زماناً شديد الاشتغال كثير الفكر و الرياضة و كان يصعب عليّ مسألة العلم، و ما ذكر في الكتب لم يتنقح^٤ لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي، فإذا أنا بلذة غاشية و برقة لامعة و نور شعشعاني مع تمثّل شبح إنساني، فرأيتُه فإذا هو غياث النفوس و إمام الحكمة المعلم الأول على هيئة أعجبني و أبهت^٥ أدهشني، فتلقّاني بالترحيب و التسليم، حتى زالت دهشتي و تبدّلت^٦ بالأنس و حشتي، فشكوتُ إليه من صعوبة هذه المسألة.

فقال لي: ارجع إلى نفسك فتحلّ لك.

فقلت: وكيف؟

١. س: لا يدركه. ٢. أس ١: + تصور.

٤. مج ٢: لم يفتح (نسخه بدل) لم يتضح.

٦. مج ٢: تبدّل.

٣. س: فهو.

٥. أبهت: النخوة (المنجد).

فقال^١: إنَّكَ مدرك لنفسك، فإدراكك لذاتك بذاتك أو غيرها، فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك، والكلام عائد، وظاهر^٢ استحالته. وإذا أدركت ذاتك بذاتك أبا اعتبار أثر لذاتك في ذاتك؟
فقلتُ^٣: بلى.

قال: فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها، فما أدركتها فقلتُ: فالأثر صورة ذاتي.
قال: صورتك لنفس^٤ مطلقة أو متخصصة بصفات أخرى؟
فاخترتُ الثاني.

فقال: كل صورة في النفس هي كلية وإن تركبت أيضاً من كليات كثيرة فهي لاتمنع الشركة لنفسها؛ وإن فرض منعها فتلك لمانع^٥ آخر. وأنت مدرك ذاتك فهي^٦ مانعة للشركة بذاتها، فليس هذا الإدراك بالصورة.
فقلت: أدرك^٧ مفهوم «أنا».

فقال: مفهوم «أنا» من حيث مفهوم أنا، لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت أن الجزئي من حيث إنه جزئي لا غير، كلي؛ و«هذا» و«أنا» و«نحن» و«هو»، لها معاني معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية.
فقلت: فكيف إذن؟

قال: فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك، فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير، ولا بأثر غير مطابق، ولا بأثر مطابق^٨، فذاتك هي العقل والعقل والمعقول.

فقلتُ: زدني.

قال: ألسن تدرك بدنك الذي تتصرف فيه إدراكاً مستمراً لا تغيب عنه؟

١. آس ٢: قال. ٢. ك: فظاهر. ٣. ت: قلت. ٤. مج ١: لنفسك. ٥. آس ٢: - فتلك لمانع؛ مج ٢: فتلك لمانع؛ سائر نسخها: تلك، فلمانع. ٦. ك: وهي. ٧. مج ٢، آس ٢: إدراك. ٨. ك: لا بأثر مطابق ولا بأثر غير مطابق.

فقلتُ: بلى.

قال: أَلحصول^١ صورة شخصية في ذاتك؟ وقد عرفت استحالة.

قلت: لا، بل على أخذ صفات كلية.

قال: وأنت تحرك^٢ بدنك الخاص وتعرفه بدنًا خاصًا جزئيًا وما أخذت من الصورة نفسها لا تمنع وقوع الشركة فيها، فليس إدراكك لها إدراكًا لبدنك الذي لا يتصور أن يكون مفهومه لغيره؛ ثم أما قرأت في كتبنا أن النفس تتفكر باستخدام المفكرة، وهي تفضل وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسطى؛ والمتخيلة لا سبيل لها إلى الكليات لأنها جرمية؛ فإن لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها؟ وكيف تنتزع^٣ الكليات من الجزئيات؟ وفي أي شيء تستعمل المفكرة؟ وكيف تأخذ من الخيال؟ وماذا يفيد^٤ تفصيل المتخيلة؟ وكيف تستعدّ بالفكر للعلم بالنتيجة؟ ثم المتخيلة جرمية كيف تدرك نفسها؟ والصورة^٥ المأخوذة عنها في النفس كلية وأنت تعلم متخيلتك^٦ وهمك الشخصيتين الموجودتين^٧ ودريت أن الوهم ينكرهما^٨.

قلتُ: فأرشدني جزاك الله عن زمرة العلم خيرًا.

قال: وإذا دريت أنها تدرك لا بأثر يطابق^٩ ولا بصورة، فاعلم أن «التعقل» هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة، وإن شئت قلت: عدم غيبته عنها؛ وهذا أتم لأنه يعلم إدراك الشيء لذاته وغيره^{١٠}؛ إذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها. أما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها، فبقدر تجردها أدركت ذاتها وما غاب عنها إذا لم يكن لها استحضار عينه كالسما والارض ونحوهما، فاستحضرت صورته؛ أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها؛ وأما الكليات ففي ذاتها، إذ من المدركات كلية لا تنطبع في أجرام. والمدرك هو نفس الصورة

١. مج ١: بحصول. ٢. آس ١: تدرك.

٤. مج ١: يفيد. ٥. مج ١: فالصورة.

٧. ت. مج ١، مج ٢، آس ٢: الشخصيتان الموجودتان.

٩. ك: مطابق؛ آس ١: تدرك بأثر لا يطابق.

٣. آس ١: تنتزع.

٦. آس ٢: متخيلتك.

٨. آس ٢: ينكرها.

١٠. ك: لغيره.

الحاضرة لا ما خرج عن التصور. وإن^١ قيل للخارج إنه مدرك فذلك بقصد ثان^٢. و ذاتها غير غائب عن ذاتها ولا بدنها جملة^٣ ما، ولا قوى مدركة لبدنها جملة^٤ ما؛ و كما أن الخيال غير غائب عنها فذلك الصورة الخيالية، فتدركها النفس لحضورها لا لتمثيلها في ذات النفس. ولو كان تجرّدها أكثر لكان الإدراك لذاتها أكثر و^٥ أشدّ، ولو كان تسلّطها على البدن أشدّ كان حضور قواها وأجزائها لها أشدّ.

ثم قال لي: اعلم أن العلم كمال للوجود من حيث مفهومه ولا يوجب تكثراً فيجب للواجب وجوده - وأشار إلى ما ضبطناه في الضابط الجامع من قبل. فوجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت، والأشياء حاضرة له على إضافة مبدئية تسلطية، لأنّ الكل لازم ذاته، فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته^٥ ولوازمها^٦ مع التجرد عن المادة هو إدراكه كما قرّره في النفس، ورجع الحاصل في العلم كلّ إلى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت أو غيرها.

والإضافة جائزة في حقّه وكذلك السلوب، ولا تخلّ بوحديته وتكثر أسمائه لهذه السلوب والإضافات ولا يعزب عن علمه إذن مثقال ذرة في السماوات والأرض^٧. ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لأدركناه^٨ كإدراك البدن - على ما سبق - من غير حاجة صورة^٩.

فتبين من هذا أنّه بكلّ شيء محيط وأدرك أعداد الوجود، وذلك هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال. ثم قال لي: كفاك في العلم هذا وأرشدني إلى أمور فرقت بعضها في هذا الكتاب.

١. مج ٢: فإن. ٢. مج ١: الثاني. ٣. مج ١: جلياً ما؛ آس ٢: جملة. ٤. مج ١: - أكثر و. ٥. مج ١: - فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته. ٦. آس ١، مج ١: أو لوازمه؛ ك: ولوازمه. ٧. اقتباس از سورة سبأ (٣٤)، آيه ٣. ٨. آس ١: أدركناه. ٩. ك: + إلى.

فقلتُ له: ما معنى «الاتصال» و «الاتحاد» للنفوس بعضها مع بعض و بالعقل
الفعال؟

قال: أما ما دُمتُم في عالمكم هذا فأنتم محجوبون، وإذا^١ فارقتموه كاملين فلكم
الاتحاد والاتصال.

فقلت: كنّا ننكر على طوائف من إخوان التجريد والحكماء في إطلاق الاتصال،
فإنه^٢ لا يكون إلا في الأجرام.

فقال - عليه السلام - إنك في ذهنك تعقل اتصالاً مطلقاً بين جسمين معقولين
مجزّدين، وتذكر أعضاء حيوان واحد معقولة مع اتصال؟

فقلت: بلى.

فقال: هل في ذهنك طرف معيّن و امتداد مشخص؟

فقلت^٣: لا.

قال: إنّما هو اتصال عقلي؛ فالنفوس أيضاً^٤ بينها في العالم العلويّ اتصالاً عقلياً
لا جرمياً، واتحاداً عقلياً، ستعرفه بعد المفارقة. ثم أخذ يُثني على أستاذه أفلاطن
الإلهي ثناء تحيّرت فيه.

فقلتُ: وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟

فقال: ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته.

ثم كنتُ أعدّ جماعةً أعرفهم، فما التفت إليهم، و رجعتُ إلى أبي يزيد
البسطامي وأبي محمّد سهل بن عبد الله التستري وأمثالهما^٥، فكأنّه استبشر
وقال: أولئك هم الحكماء والفلاسفة حقّاً! ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا
إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي، و ما اشتغلوا بعلائق الهيولي! فلهم
الزُلْفى وحسن مآب^٦! فتحرّكوا عما تحرّكنا ونطقوا ممّا نطقنا.

٢. نسخها: فإنّه. أما ظاهراً «بأنّه» مناسب است.

١. مج ١: إذ.

٤. ك: + تجد.

٣. أس ٢: قلت.

٥. مج ١، ك: أمثالهما؛ سائر نسخها: أمثالهم.

٦. اقتباس از سوره ص (٣٨)، آيات ٢٤ و ٣٩.

ثم فارقني وخلقني أبكي على فراقه؛ فوالهفي على تلك الحالة!
أقول: تشتمل هذه الحكاية و المنام على خمسة مسائل علمية:

المسألة الأولى

النفس الناطقة هي عقل و عاقل و معقول
 و تقرير ذلك أن إدراكها لذاتها إمّا بذاتها أو بغيرها:
 لا جائز أن يكون بغيرها لوجهين:

أحدهما، أن غير الذات إذا أدرك الذات فقد أدرك غيره و كل من أدرك غيره فله أن يدرك
 أن ذاته هي التي أدركت ذلك الغير و ذلك عقل منه لذاته، فالمغاير لذات النفس إذا أدرك
 النفس فقد أدرك^١ ذاته فيكون ذلك المغاير هو النفس التي كلامنا فيها^٢، لا النفس التي فرض
 أنها ليست هي المدركة لذاتها، و يعود الكلام في إدراك تلك النفس لذاتها هل هو بذاتها أو
 بغيرها و أنه إن كان بغيرها لم تكن هي النفس بل ذلك الغير، و لا يزال الأمر متسلسلاً كذلك و
 هو خلف محال. و هذا هو معنى قوله: «أو غيرها فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك
 ذاتك» و الكلام عائد. و هذه القوة إن كانت جسمانية فيمتنع إدراكها للشيء المجرد و إن
 لم تكن جسمانية فالإدراك منسوب إلى محلّها كما عرفت فلا تدرك النفس المجردة إلاّ نفس
 مجردة كما قرّرت، فإن كانت هي فهو المطلوب؛ و إن كانت غيرها لزم أن تكون المغايرة
 مدركة لذاتها و يعود الكلام و يلزم المحال و الخلف.

و ثانيهما، أن الإنسان إذا رجع إلى نفسه، علم قطعاً أنه هو الذي يدرك ذاته لا أن غيره هو
 المدرك له و هذا من العلوم الضرورية التي يكفي فيها مجرد التنبيه و الإخطار بالبال لا غير؛
 و ليس الإنسان عبارة إلاّ عن النفس الناطقة المتصرّفة في بدنه كما نبّهت عليه، فالعلم بأن
 إدراك النفس لذاتها بذاتها لا بغيرها علم أولي، و كأنه إلى هذا أشار بقوله: «و ظاهر
 استحالته» لا إلى عود الكلام و يحتجّل أن يكون إشارته^٣ به إلى ذلك.
 و إذا ثبت أن نفوسنا الناطقة تدرك ذاتها بذاتها فإمّا أن يكون ذلك بواسطة حصول أثر

٣. ت: إشارته.

٢. س: فيه.

١. مج ٢: - النفس فقد أدرك.

لذاتها في ذاتها أو ليس، فإن اعتبر فيه حصول الأثر فلا يخلو إما أن يطابق ذلك الأثر ذات النفس أو لا يطابقها:

فإن لم يطابقها لم يكن إدراكها لها.

وإن طابقها فهو صورتها.

و تلك الصورة إما أن تكون صورة لها من حيث هي نفس مطلقة، أو من حيث هي نفس متخصصة بصفات زائدة مميزة لها عما عداها من النفوس:

ولو كانت لنفس مطلقة لما كانت إدراكاً لهذه النفس من جهة ما هي هذه، لكن كلامنا في إدراكها من هذه الجهة فليست للنفس المطلقة، فبقي أنها للمتخصصة وهو أيضاً باطل، لأن كل صورة في النفس هي كلية سواء كانت بسيطة، أو مركبة، و سواء كان تركيبها من أشياء تجتمع في الخارج في أكثر من متشخص واحد، أو لا تجتمع إلا في متشخص واحد، كالمركب في الذهن من ماهية و صفات لا تطابق في الأعيان إلا شخصاً واحداً من النوع؛ و مع كون صورة المجموع كلية فكل واحد مما تركبت^١ منه يجب أن يكون كلياً أيضاً لكونه لا تمتنع^٢ الشركة لذاته، و إن امتنعت الشركة فيه فلما نعت آخر كما تمثل به من إدراكنا لزيد إدراكاً كلياً.

و إذا كانت الصورة و أجزاؤها في النفس كلية فلا يمكن أن تدرك بها ذاتك المانعة للشركة بذاتها، فإدراك النفس لذاتها لا يمكن أن يكون بصورة كيف كان.

لا يقال: لم لا يجوز أن تدرك ذاتها بصورة هي المفهوم من لفظة «أنا» فتمنع الشركة لذاتها فلا تكون كلية فتدرك بها النفس الجزئية؟

لأننا نجيب بأن مفهوم «أنا» من حيث مفهوم أنا لا يمنع وقوع الشركة فيه كما عرفت في المنطق أن الجزئي لا غير هو كلي، بخلاف ما صدق عليه أنه جزئي؛ فكذلك مفهوم «أنا» هو^٣ كلي لا تدرك به^٤ النفس الجزئية؛ و لفظة «هذا» و «أنا» و «نحن» و «هو»، لها معانٍ معقولة كلية من حيث مفوماتها المجردة دون إشارة جزئية، و إن كانت هي أنفسها إشارات

١. س: تركيب.

٢. مع ٢: لا تمتنع.

٣. س، مع ٢: - هو.

٤. مع ٢: بها.

إلى أمور جزئية؛ و فرّق بين الإشارة والمشار إليه، فإنّ المشار إليه من حيث هو كذلك هو الجزئي، وأمّا الإشارة إذا لم يشر إليها إشارة جزئية بحيث يصير مشاراً إليها باعتبار ما، فإنّها لا تكون إلّا كليّة وإنّما يصير جزئية بتلك الإشارة.

و الحاصل أنّ المفهوم الذي هو الإشارة إلى شيء، إذا أخذ في العقل من حيث هو هذا المفهوم، فهو كلي لا محالة وإذا أُشير إليه إشارة جزئية صار جزئياً، وإذا عقل مفهوم الإشارة إلى شيء جزئي فلا يقدح ذلك في كليته، فإنّ الإضافة إلى الجزئي لا يمنع الكلية كدار زيد و فرس بكر. وإذا قد تقرر أنّ النفس هي المدركة لذاتها بذاتها من غير صورة، سواء كانت مطابقة لها أو غير مطابقة لها، فهي العقل والعقل والمعقول:

أمّا أنّها عقل فلنفي الصورة.

و أمّا أنّها العاقل والمعقول فظاهر.

و ممّا يدلّ على أنّها لا تدرك ذاتها بصورة ولم يذكره في التلويحات وذكره في غيرها^١، أنّ كلّ صورة في النفس فهي بالنسبة إليها هو، طابقت أو لم تطابق، فإنّ المطابقة هي مثال الأنائية، و مثال الأنائية ليس هي؛ فيلزم أنّ إدراك الأنائية هو بعينه إدراك ما هو هو، وأن يكون إدراك ذاتها بعينه هو^٢ إدراك غيرها بخلاف الخارجيات^٣، فإنّ المثال و ما له ذلك كلاهما هو.

و من الأدلّة أيضاً أنّها لو أدركت ذاتها بأمر زائد عليها إن علمت أنّه مثال ذاتها، فقد علمت ذاتها لا به؛ وإن لم تعلم أنّه مثال ذاتها فلم تعلم ذاتها وهو خلاف المقدّر^٤.

المسألة الثانية

النفس يجوز أن تدرك غير ذاتها بمجرد حضوره لها

و برهانه على الوجه الملخص أنّ النفس تدبّر البدن الجزئي فتكون مدركة له. و ليس ذلك بانطباع صورته فيها، فإنّ المنطبع في النفس كليّ فلا يكون ذلك إدراكاً للبدن الجزئي،

٣. آس ١، ت: الخارجيات.

١. حكمة الإشراق، ص ١١١. ٢. س، مج ٢: - هو.

٤. همان.

ثم إنَّها تدرك وهَمَّها وخيالها ولم يصحَّ تصرفها فيهما واستعمالها لهما^١، والوهم ينكرهما فإنَّه ينكر نفسه وينكر جميع القوى الباطنة مع عدم جحوده لآثارها وجميع القوى الجسمية لا يدرك شيء منها نفسه، فالنفس هي المدركة لها جزئيةً ولا يمكن ذلك بصورة وإلا لكان إدراكاً كلياً لا جزئياً، فهو بغير صورة؛ ولولا اطلاع النفس على الجزئيات لما انتفعت باستخدام المفكِّرة، ولما أمكنها ذلك أيضاً للوجوه المبينة في الكتاب وهي بعد الوقوف على ما سلف في علم النفس من الطبيعي وغيره واضحة غنيّة عن التقرير.

وإدراك الجزئيات من حيث هي جزئيات لا يمكن تصوُّره في النفس لأنَّها لا تكون إلا كَلِيَّة. فالحاصل أنَّ النفس تدرك بدنَّها الجزئي وقواها الجزئية وكثيراً من المدركات الجزئية لتلك القوى؛ وليس ذلك بحصول صورة فيها فهو لأنَّ هذه الأشياء حاضرة لها إمَّا في الخارج أو في بعض القوى.

المسألة الثالثة

في التعقُّل وأقسامه

و«التعقُّل» بالجملة هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة. والعبارة الأجود أن يقال: هو عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة، فإنَّ العبارة الثانية تشتمل^٢ إدراك الشيء لذاته ولغيره، والعبارة الأولى لا تستعمل في إدراكه لذاته، فإنَّه لا يقال: إنَّ الشيء حاضر عند نفسه ويقال إنَّه لا يغيب عن نفسه.

و ينقسم التعقُّل إلى تعقُّل ما كان غائباً عن المتعقُّل في وقت من أوقات وجوده، وإلى تعقُّل ما ليس كذلك؛ وما لا يغيب عن المتعقُّل فمادام المتعقُّل موجوداً يكون متعقلاً له كإدراك النفس ذاتها المخصوصة، وكذا كلُّ ما يدرك ذاته من المجردات؛ إذ لا يتصور غيبوته عن ذاته. ولا يلزم من كون ذات المدرك يدوم تعقُّل ذاتها بدوام ذاتها، أن يكون كلُّ ما يدوم تعقُّله لشيء بدوام ذاته فمدركه هو ذاته، بل قد يتعقُّل الشيء غيره تعقُّلاً دائماً بدوامه.

و قوله: «فبقدر تجرِّدها أدركت ذاتها»: فاعلم أنَّه لمَّا كانت مراتب التجرُّد مختلفة

بالشدة و الضعف و الكمال و النقصان، و لولا ذلك لما كان العقل أشدّ تجرداً من النفس و كان الإدراك تابِعاً للتجرد، فحيث لا تجرّد فلا إدراك، كما في الأجسام و أعراضها، و حيث التجرد حاصل فالإدراك حاصل كما في النفوس و العقول، و جب أن يكون قوة الإدراك و ضعفه بقدر تمام التجرد و نقصه، و لهذا مزيد تحقيق^١ و إيضاح يأتيان في «المرصاد الأخير».

و الشيء الذي يكون غائباً عن المتعلّق قبل تعقّله له فلا بدّ من حضوره له حالة التعقّل و إلاّ لكان حالة الإدراك لا إدراك، هذا خلف.

و المستحضر عند الإدراك إمّا عين المدرك أو صورته؛ فإن كان صورته فإمّا أن يكون المدرك بتلك الصورة جزئياً أو كلياً، فإن كان جزئياً فلا يمكن إدراكه إلاّ بحصول تلك الصورة في قوى حاضرة للشيء الذي له^٢ الإدراك كإدراك النفس ما يحصل في الخيال من الصور الجزئية، و إن كان المدرك بتلك الصورة كلياً فلا يمكن إدراكه إلاّ بحصول^٣ صورته في ذات المدرك، و لا يصحّ انطباع تلك الصورة^٤ في شيء من الأجسام و الجسمانيات كما عرفت، فالمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور؛ و إن قيل للخارج عن التصور أنّه مدرك فذلك بقصد ثانٍ، و النفس تدرك على كلّ وجه^٥ من هذه الوجوه، فإنّها تدرك ذاتها و تدرك بدنه و قواه^٦ بمجرد حضورها لها و تدرك الجزئيات بحصول صورها في القوى البدنية، فيرجع^٧ هذا عند التحقيق إلى القسم الذي قبله و هو الإدراك بمجرد حضور المدرك، فإنّ المدرك هاهنا بالحقيقة ليس إلاّ الصورة الخيالية لا ما هي صورته كما سبق، و تلك الصورة تدركها^٨ النفس لحضورها لا لتمثّلها في ذات النفس، و تدرك الكلّيات بصور حاصلة في ذاتها، و إذا كان إدراك الشيء لذاته^٩ على حسب تجرّده، و إدراكه^{١٠} لغيره على

١. مج ٢: تدقيق. ٢. س، ت: - له.

٣. س: - تلك الصورة في قوى حاضرة للشيء الذي له الإدراك كإدراك النفس ما يحصل في الخيال من الصور الجزئية، و إن كان المدرك بتلك الصورة كلياً فلا يمكن إدراكه إلاّ بحصول.

٤. مج ٢: - تلك الصورة. ٥. س: واحد. ٦. س: قواها.

٧. س: و يرجع. ٨. س: تدرك. ٩. ت: لذاتها.

١٠. مج ٢: فإدراكه.

حسب حضور ذلك الغير له، فلو كان تجرد النفس أكثر لكان إدراكها لذاتها و^١ بذاتها أكثر، ولو كان تسلطها على بدنها أشدّ لكان حضور قواها وأجزاء قواها^٢ لها أشدّ؛ فإنّ الحضور بقدر التسلط، والإدراك بقدر الحضور فيكون الإدراك في قوّته وضعفه بنسبة التسلط في شدّته وضعفه. ولا تستغني هذه الأشياء وأمثالها عن تفتن فطري وذوق حدسيّ. ومثال تفاوت الإدراك بالشدّة والضعف، أنّا إذا نظرنا إلى وجه زيد نظراً بالاستقصاء، ثمّ غمّضنا العين، فحالة التغميض نكون مدرّكين له بالتفصيل، ولكن ليس ذلك الإدراك في الانكشاف والجلاء كالإدراك الحاصل عند فتح العين مع أنّ المدرّك في الحالتين^٣ واحد، فليس ذلك إلّا لتفاوت عائد إلى شدة الإدراك وضعفه.

المسألة الرابعة

في كيفية علم الواجب عزّو علا بذاته وبمعلولاته
وقد بيّن ذلك بأنّ العلم كمالٌ مطلق للموجود من حيث هو موجود، وكلّ ما هو كذا فهو لا يمتنع على واجب الوجود، فيجب له:
أمّا الصغرى، فمعنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالاً من وجه ونقصاناً من وجه، كما إذا أوجب تكثراً وتركباً و^٤ جسميّة ونحوها؛ والعلم مع كونه كمالاً فلا يجب من حيث هو علم أن يكون بصورة وأثر، وقد ثبت أنّ للنفس علوماً حضوريةً يكفي فيها مجرد إضافة خاصة وثبت أنّ علمها بذاتها لا يزيد على ذاتها، فهو كمال للوجود من كلّ وجه، وقد سبق لذلك تقرير^٥ أيضاً^٦.

وأمّا الكبرى، فقد قرّرت في الضابط الجامع من قبل؛ فالواجب الوجود علمه بذاته لتجرّده عن المادة وكونه هو الوجود البحت، وليس هذا العلم بزائد على ذاته - كما سيأتيك بيانه - وعلمه بما عداه لحضوره له، وذلك الحضور بسبب أنّه مبدأ له ومتسلّط عليه لقوّته الغير المتناهية، وضعف الممكنات بالنسبة إليها.

٣. مج ٢: الحاليين.

٦. س: - أيضاً.

٢. س: وأجزاؤها.

٥. ت: تقريراً.

١. ت: - و.

٤. س: أو تركيباً أو.

فهذه الإضافة المبدئية التسلطية هي المقتضية لحضوره؛ وإذا كانت الممكنات بأسرها لازمة لذاته فهي غير غائبة عنه وكذا ذاته؛ فلا يغيب عنه شيء أصلاً لا ذاته ولا لوازمه. ولما رجع حاصل العلم والتعقل إلى عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة - كما قرّر في النفس - فعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد المذكور هو علمه بها وإدراكه لها؛ وحيث كان هذا للنفس كذا فهو للواجب أتم وأولى.

ولا يفترق الحال بين كون الحاضر له الغير^١ الغائب عنه صوراً ثابتة في بعض الأجرام أو لبعض المجردات، وبين كونه غير صورة في إحاطته به؛ فالأمور الماضية والمستقبلية التي صورها ثابتة عند المدبرّات السمائية كما ستعلم حاضرة له، لأنّ له الإحاطة بالإشراق^٢ على حامل تلك الصور وكذا المبادئ العقلية؛ وقد عرفت أنّ الإضافات والسلوب جائزان في حقّه ولا يُخلان بوحديته.

وقوله^٣: «و تكثر أسمائه لهذه السلوب والإضافات»: فاعلم أنّ «اسم» كلّ شيء: إمّا أن يدلّ عليه.

أو على ما يكون داخلياً فيه.

أو على ما يكون خارجاً عنه.

أو على ما يتركّب من هذه بعضها مع بعض.

و الواجب لذاته لمّا لم نعرف حقيقته وتعيّنه لم يكن له «اسم» عندنا، لأنّ الاسم يوضع للمعلوم، فيستعمل مع العالم بذلك الموضوع، العالم^٤ بوضعه له. وكلّ ما نفهمه من الأسماء التي سُمّي بها تعالى فهو لا يمنع وقوع الشركة والمقولية على كثيرين إمّا على سبيل الجمع، وإمّا على سبيل البدل، فلا يكون «دالّاً» على ذاته المعيّنة.

و الأسماء الدالّة على الأمور «الداخلية» في المسمّى، فهي في حق الله تعالى محال لامتناع التركيب في حقّه.

فلم يبق ما يجوز عليه من الأسماء إلّا التي تدلّ على الأمور الخارجة عنه؛ وتلك إمّا صفات «حقيقية»، أو «إضافية»، أو «سلبية»:

١. س: - الغير.

٢. آس ١: والإشراف؛ ت: والإشراق.

٣. آس ١: - وقوله.

٤. ت: الموضوع أو العلم.

و «الحقيقية» غير جائزة عليه.

فما له من الأسماء إمّا أن تدلّ على صفات «إضافية»، أو على صفات سلبية، أو^١ إضافية مع سلبية.

وما ذكره بعد ذلك إلى قوله: «من غير صورة و مثال»: فمعناه ظاهر ولكنه يحتاج مع ما قبله على^٢ زيادة تقرير وإيضاح هو هذا:

يجب أن تعلم أنّ المدرك لذاته، كما لا يفتقر في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو، كذلك لا يفتقر في إدراك ما يصدر عنه إلى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو.

و إذا كنّا ندرك كثيراً من الأشياء بالصورة التي نتصورها أو نستحضرها ولا نحتاج في تعقل تلك الصورة وإدراكها إلى صورة أخرى لاستحالة تضاعف الصور إلى غير النهاية فينا، بل ندركها بذاتها، كما ندرك غيرها بها، مع كونها لم تصدر عنّا بانفرادنا بل بمشاركة من غيرنا، فما يصدر عنه مجموع الموجودات الممكنة لذاته لا بمشاركة غيره ممّا لم يكن صادراً عنه، أولى أن لا يفتقر في إدراك ما صدر عنه إلى غير ذاته المعيّنة، فيكون^٣ المدرك محلاً^٤ لصورة المدرك. ومثاله ليس بشرط في إدراكه إياه؛ ولو كان شرطاً لما أمكن لنا إدراك ذاتنا والأشياء الحاضرة لذواتنا كما علمت؛ ولو أمكن حصول الصور التي تحلّ فينا فنذكرها و ندرك بها من غير الحلول^٥ فينا لحصل الإدراك أيضاً من غير حلول، فإنّ الحلول إنّما كان لحصول تلك الصورة الذي هو شرط في التعقّل^٦ والإدراك، فاحتيج إليه بالعرض لا بالذات، وحصول الشيء لعلته الفاعلية في كونه حاصل^٧اً لغيره ليس بدون حصوله لعلته القابلية في كونه كذلك؛ فالعاقل الفاعل لذاته، معلولاته الذاتية حاصلة له من غير أن تكون حالة فيه، فهو عاقل لها من غير أن تحلّ فيه.

و إذا تحققت هذا الأصل علمت أنّ الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في

٣. آس ١: فكون.

٦. ت: العقل.

٢. آس ١: إلى.

٥. آس ١: الحصول.

١. س: + على.

٤. ت. آس ١: مثلاً.

٧. ت. آس ١. مع ٢: حصولاً.

الوجود - وإن زاد بحسب اعتبار المعبرين كما مرّ - فكذلك وجود المعلول الأوّل و^١ تعقّل الواجب إياه؛ لأنّ ذاته علةٌ لذات معلوله الأوّل، و عقله لذاته علةٌ لعقله^٢ لذات المعلول الأوّل؛ و اتحاد العلتين في الوجود مع تغيّرهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلوليهما في الوجود مع التغيّرات الاعتباري بينهما أيضاً؛ فتعقّل^٣ الواجب لذاته للعقل الذي هو أوّل العقول لا يحتاج فيه إلى حصول صورة مستأنفة تحلّ ذات الأوّل؛ تعالى عن ذلك.

ثمّ لما كان لا موجود ممكن إلاّ و هو معلول الواجب الوجود، وجب أن يعقل جميع الموجودات الممكنة بما فيها من الصور^٤ الحاصلة التي يدرك بها ما ليس من معلولاتها. و لا يكون تعقله لها بصور آخر بل بأعيان تلك الجواهر و الصور.

و بهذا تتبيّن إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية و الجزئية من غير لزوم محال من المحالات التي يذكر في كيفية علمه.

و تمام الكشف و إعطاء اللّمية يُذكران في أواخر هذا الفنّ.

المسألة الخامسة

في معنى الاتصال و الاتحاد العقليين

و كلام المصنّف فيه ظاهر و كذا فيما خرج عن هذه المسائل المذكورة.

قال:

فصل [٢ - في علمه تعالى بالأشياء]

ومن قال: إنّ ما يُعقّل وله ذاتٌ مجردة عن المادة قائمةً بنفسها، فيُعقّل لأنّ ذاته

مجردة كصورته، فلا يمتنع أن ترتسم صورة ما أدركه فيه و لا يمتنع^٥ أن يعقلها. ثم

قال: واجب الوجود يُعقّل فيُعقّل؛ لأنّ غير الممتنع يجب في حقّه.

بناءً على هذا، يجوز أن يكون سها؛ لأنّه بناءً^٦ على أنّ المعقول ذاته الخارجية^٧

٣. س: فتعقلنا.

٦. مج ١: بنى.

٢. مج ٢: لتعقله.

٥. مج ٢: فلا يمتنع.

١. س: -و.

٤. مج ٢: الأمور.

٧. مج ٢: الخارجية.

يجوز أن يحصل فيه صورة^١ مجردة في عقلها؛ واعترف بأن مقارنة الصورة محال على واجب^٢ الوجود.

و فيه أيضاً أخذ مثال الشيء مكانه، فإنه قال: جاز على صورته مقارنة ذات عقلية فيجوز عليه لأن الاستعداد للماهية المطلقة.

ولقائل أن يقول عليه: جاز على صورته^٣ الانطباع في جوهر فيجوز عليه؛ لأن الاستعداد لمطلق الماهية^٤ ولا يحكم على الشيء بحكم مثاله. ولا نطول إذ لا يليق بالمختصرات.

أقول: إن قوماً أثبتوا علم واجب الوجود بأن كل مجرد عن المادة يجب أن يكون مدركاً لذاته ولغيره، والواجب لذاته مجرد عن المادة فيجب أن يعقل ذاته وغيره. واحتجوا على وجوب إدراك المجرد لذاته وغيره بأن: كل مجرد يمكن أن يعقل لأنه لا يلزم من فرض كونه معقولاً أمراً محالاً، وكل كذا فهو ممكن؛

وكل ما يمكن أن يعقل، فإن تعقله مع سائر المعقولات ممكن أيضاً؛ وكل ما يمكن أن يعقل كذلك، يمكن أن تقارنه صور المعقولات في العقل؛ وكل ما يمكن مقارنة صور المعقولات له في العقل، فيمكن مقارنتها له؛ وكل ما أمكن مقارنتها له، فإمكان مقارنتها لازم له لاستحالة انقلاب الشيء من الإمكان إلى الامتناع؛

فكل مجرد يمكن أن تقارنه صور المعقولات؛ وكل ما يمكن للمجردات بالكلية فهو واجب الثبوت لها، وإلا لكان ثبوته لها موقوفاً على استعداد القابل، فيكون المجرد عن المادة بالكلية متعلقاً بها؛ هذا خلف؛ فكل مجرد بالكلية تجب مقارنة صور المعقولات له - ولا معنى^٥ لتعقله إياها إلا مقارنتها له - فهو واجب التعقل لها؛

٣. مج ٢: ماهيته.

٢. مج ١: الواجب.

١. آس ٢: صورة فيه.

٥. ت: نغني.

٤. آس ١: المطلق للماهية.

وكل ما يعقل غيره فإنه يعقل ذاته أيضاً، لأننا نعلم بالضرورة أنه لا يمتنع عليه أن يعقل أنه يعقله، وإذا عقل أنه يعقله، فقد عقل ذاته:

فكل مجرد عن المادة بالكلية فإنه يعقل ذاته وغيره:

ولما ثبت أن واجب الوجود لذاته مجرد بالكلية وجب لا محالة أن يكون عاقلاً لذاته و لكل ما عداه، لإمكان تعقله مع كل ما عداه، وهو ما قصد بيانه. والاعتراض عليه من وجوه:

فإن لقائل أن يقول: لانسلم أن كل مجرد يمكن أن يعقل؛ وما ذكر من أنه لا يلزم من فرض كونه معقولاً محالاً، فممنوع؛ بل نحن لانعلم هل يلزم منه ذلك أم لا؟ وهو فلا يدل^١ على عدم لزوم المحال منه في نفس الأمر؛ ولئن سلّمنا ذلك ولكن لم^٢ قلتم بأنه يمكن أن يعقل مع^٣ سائر المعقولات؟ ولا يلزم من إمكان تعقل واحدٍ وإمكان تعقل المجموع دفعةً واحدةً:

وإذا سلّمناه، منعنا أن كل ما يمكن أن يعقل مع غيره يمكن أن تقارنه صورُ سائر المعقولات على معنى حلول أحدهما في الآخر، بل يمكن أن يكون هو مع هذه الصور مقارناً للعقل ولا يلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما مقارناً^٤ للآخر بالمعنى المذكور. والمقارنة بمعنى حصولها في العقل لا يحصل منه المطلوب إلا بدليل منفصل:

ومع تسليم هذا كله، فلانسلم أن كل ما يمكن^٥ للمجرد باعتبار ماهيته^٦ يجب أن يقارنه، لجواز أن يكون ممكناً بحسب ماهيته، ممتنعاً بحسب شخصه الموجود في الخارج. وهذه^٧ الطريقة في إثبات علم الواجب قد سلكها الرئيس ابن^٨ سينا في كتاب الإشارات^٩ على مأخذ قريب من هذا، وفي التلويحات قد قررها المصنّف على وجه اختصاري قريب من المأخذين.

وإذا عرفت هذا فقولُه: «إن ما يعقل وله ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها فيُعقل»: هو

١. س: لا يدل.

٢. ت: لم.

٣. س: مع.

٤. ت: للعقل ولا يلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما مقارناً.

٥. س: يكون.

٦. ت: هذا.

٧. مع ٢: فهو.

٨. ت: بن.

٩. الإشارات، نمط هفتم، ص ١٣٤: «تكملة لهذه الإشارات...».

دعوى؛ معناها أن كل ماهية تصح أن تكون معقولة بالفعل لشيء ولها ذات موجودة في الأعيان، تجرّدها في خارج الذهن عن المادة كتجرّدها في الذهن عنها^١، وهي مع ذلك قائمة بنفسها في الوجود الخارجي، فإنها يجب أن تكون عاقلة؛ وأراد بـ«الذات» الماهية الموجودة في الخارج على ما هو الاصطلاح فيها.

وقوله: «لأن ذاته مجردة كصورته فلا يمتنع أن ترسم صورة ما أدركه فيه ولا يمتنع أن يعقلها»: هذا هو الحجة على تلك الدعوى؛ وتقريره أن هذا الشيء الذي ذاته الخارجية مجردة كتجرّد الصورة الذهنية المطابقة له، لأجل أنه كذلك لا يمتنع أن ترسم صورة الشيء الذي كان مدرّكاً له، فيه، لأنّه إنّما يدركه بمقارنته صورته فيصحّ عليه لماهيته مقارنته صورة عقلية، وكلّما صحّ عليه ذلك صحّ عليه جعلها معقولة فلا يمتنع أن يعقل تلك الصورة فهذا المجرد لا يمتنع أن يعقل ما كان متعلّلاً له.

وقوله: «واجب الوجود يُعقل فيُعقل لأنّ غير الممتنع يجب في حقه»: هذا هو المقصود من تقرير الدعوى السابقة ويتركّب منه ومما قبله قياس هكذا: واجب الوجود يُعقل وله ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها، وكلّ ما هو كذا فلا يمتنع أن يعقل ما كان يتعلّله لما قرّر، فالواجب لا يمتنع عليه أن يعقل ما يتعلّله، وكلّ ما لا يمتنع عليه فهو واجب له كما بيّن من قبل في «الضابط الجامع». فواجب الوجود يجب أن يعقل ما يعقله، وكلّ ما عقل غيره عقل ذاته أيضاً لما مرّ؛ ينتج أن الواجب لذاته يعقل ذاته وغيره. وفي الكتاب اقتصر على أنه «يُعقل» وأراد بذلك أنه يعقل غيره، إذ هو الذي ينتجه الحجة التي ذكرها ولم يذكر أنه يعقل ذاته لوضوح ذلك عند كلّ من علم أو سلّم تعلّله لغيره.

وقوله: «يجوز أن يكون سها»: إنّما لم يجزم بسهوه لأحد احتمالات ثلاثة: أحدها، أن يكون إنّما عوّل على هذه الحجة لا لمجرّدها، بل إمّا لانضيااف مقدمة أو مقدّمات سابقة عنده إليها، وإمّا لقوة حدس يؤيدها ويجعلها بالنسبة إلى من له ذلك الحدس برهانية، وبالنسبة إلى غيره غير مفيدة لليقين^٢ ولا امتناع في ذلك كما عرفت. وثانيها، أن يكون إنّما قصد أن تكون إقناعيّة لا برهانية.

و ثالثها، أن يكون أوردتها على وجه المغالطة لا الغلط، إمّا لمصلحة رآها حيث تعذر عليه إقامة برهان، أو لسبب آخر من الأسباب.

و قوله: «لأنّه بناء على أنّ المعقول ذاته الخارجة يجوز أن يحصل فيه صورة مجردة فيعقلها و اعترف بأنّ مقارنة الصورة محال على واجب الوجود»: هذا جواب معارضة عن الحجة المذكورة؛ و حاصله أنّ هذه الحجة على تقدير صحتها تنتج أنّ الواجب لذاته يعقل الأشياء بحصول صورها فيه. و هذه النتيجة باطلة في نفس الأمر و باعتراف المحتج؛ وإنّما قلنا إنّها تنتج ذلك لأنّ الذي استدّل به على جواز أن يعقل المجرد غيره لو كان حقاً لما دلّ على جواز ذلك مطلقاً، بل كان يدلّ عليه بقيد أن يكون تعقله لذلك الغير بحصول صورته المجرة فيه فيكون التعقل بهذا القيد هو الذي يجب لواجب الوجود، فيلزم أن يكون محلاً للصّور و قد أبطل ذلك.

فقد بان من هذا أنّ ما تنتجه هذه الحجة يمنع المحتجّ صحته، و يعترف بفساده و ما يروم إثباته بها فهي غير منتجة له. و «المعقول» في هذا الكلام يريد به المعقول المجرد و هو موضوع القضية، و الجملة التي بعده هي محمولها. و التقدير^١ أنّ المعقول من المجردات يجوز أن يحصل في ذاته الخارجة صورة مجردة فيعقلها لحصولها فيه.

و قوله: «و فيه أيضاً أخذ مثال الشيء مكانه» إلى قوله: «إذ لا يليق بالمختصرات»: فاعلم أنّه لما ذكر جواب المعارضة ذكر بعد ذلك جواب حلّ و في ضمنه معارضة أيضاً؛ و تقرير هذا الجواب أنّ من جملة المغالطات المذكورة في المنطق «أخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء» و هذه المغالطة قد استعملت في هذه الحجة، لأنّه حكم فيها بصحة مقارنة الذات المجردة لغيرها لأجل صحة مقارنة صورتها للجوهر العاقل لها^٢، و لا يلزم أن يكون ما يصحّ على الصورة التي في الذهن يصحّ على الصورة الخارجيّة؛ و لهذا صحّ بل وجب على الصورة الذهنية الانطباع في محل، و الجوهر الخارجي الذي هذه صورته لا يصحّ عليه ذلك بوجه.

و بالجملة، فالشيء الخارجي متمايز الذات عن الصور المنطبعة فلا يمتنع أن يصحّ عليها

ما لا يصحّ باعتبار ما به امتازت عنه.

و قد تنبّه لهذا الإيراد بعضُ من احتج بهذه الحجة، و اعتذر عنه بأنّ تلك الصورة الإدراكية كانت مستعدّة لتلك المقارنة قبل وقوع المقارنة؛ و لا يجوز أن تكون المقارنة شرطاً في ذلك الاستعداد، فإنّ الشيء لا يقع فيحصل الاستعداد لوقوعه بل بالعكس، و ليس امتياز الصورة الذهنية عن الماهية الخارجية إلّا بكون هذه ذهنيّة و تلك خارجيّة؛ و لا معنى لكونها ذهنية إلّا مقارنتها للجوهر العاقل.

فإذا كان الاستعداد للمقارنة متقدماً على المقارنة التي بها الامتياز فليس ذلك الاستعداد إلّا للماهية مطلقاً، فهي مستعدّة للمقارنة لأجل أنّها تلك الماهية، لا لأمرٍ زائد فاستعداد المقارنة يجب مصاحبته لها كيف كانت؛ و لا يختصّ بكونها في الأذهان دون الأعيان و لا بالعكس من ذلك.

و عارض في الكتاب هذا الاعتذار بأنّه لو صحّ لأمكن صيرورة الجوهر عرضاً لكن ذلك غير ممكن فالاعتذار غير صحيح. و تتبيّن الشرطية بإجراء هذه الطريقة بعينها لإثبات صحة هذا الإمكان هكذا: صورة الجوهر الخارجي التي حصلت في الذهن بعد أن لم تكن حاصلّة فيه، لها استعدادُ الحصول في الذهن، و ليس استعدادُها لذلك لأجل انطباعها في الذهن بل انطباعها لأجل الاستعداد، فهو قبل الانطباع بعين ما مرّ، فاستعداد الحصول في الذهن و الانطباع فيه إنّما هو للماهية مطلقاً؛ فيصحّ على الذات الخارجية الجوهرية أن تنطبع بعد كونها قائمة بنفسها في محلّ هو الذهن، فيصحّ إمكان انقلابها من الجوهرية إلى العرضية، فما اعتذر به فاسد.

و يمكن أن يجاب عن أصل الحجة بغير هذين الجوابين كمنع صحة التعقل بصحة المقارنة و غير ذلك، إلّا أنّ استيعاب الكلام في ذلك بعد حصول الغرض ممّا لا يليق بالكتب المبنية على الاختصار والإيجاز.

[أيضاً، في علمه تعالى بالأشياء]

قال: و يجب أن تكون إحاطة الحق الأوّل بالأشياء ليس أمراً متغيراً بزمان.

و اعلم أن علومنا بالزمانيات متغيرة، فإن أحدنا إذا علم مثلاً أن فلاناً سيجي، حين هذا حق يكذب الحكم بأنه جاء، فإذا جاء^١ و حكم بأنه سيجي، كما كان فجهل، فلا بد من التغير، و واجب الوجود منزّه عن هذه التغيرات. و ليست الزمانيات المتغيرة المادية بأشخاصها لازمة حاضرة لواجب الوجود، فإنه مجرد عن المادة بالكلية. و في الجملة، كل علم غير موجب للزيادة والتغير و التمثيل^٢ فيه الذي يكفيه مجرد الحضور واجب له تعالى كيف كان وغيره لا يجوز^٣ عليه.

أقول: إن علمنا الزماني بالأشياء الزمانية إنما يكون في أزمنة وجودها، لا قبل ولا بعد، فالعلم بحدوث الشيء المشخص المعين بعد ما لم يكن الواقع في هذا الزمان بعينه، لا يكون إلا في ذلك الزمان المتعين؛ وكذا العلم بعدم ذلك الحادث لا يكون إلا في زمان عدمه، لأنه لو حصل قبله أو بعده كان جهلاً، لأن من يعتقد في الشيء المعين قبل حدوثه أنه حدث و لم يحدث بعد، فإن اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلاً لا علماً؛ وإنما العلم هو أن يعتقد في تلك الحال عدمه لا وجوده؛ إذ هو معدوم لا موجود. ثم إذا وجد فلا يجوز أن يبقى علمه الزماني بعدمه، بأن يعتقد أنه معدوم في زمان هو فيه موجود؛ إذ لو بقي ذلك العلم بعدمه لكان جهلاً أيضاً؛ وإذا لم يبق ذلك العلم و حدث علم آخر، وهو العلم بوجوده الآن، كان ذلك تغيراً، لأن علومنا بهذه الزمانيات ليس من الإضافات المجردة التي لا ترجع إلى صفة وهيئة في الذات، مثل كونك يميناً وشمالاً، بل هي هيئة و صفة لها إضافة إلى أمر خارج؛ فإذا زال علم و حدث آخر، لم يكن ذلك تغيراً إضافة فحسب^٤، بل تغير صفة الذات العالمة. و يستحيل إثباته في حق من يستحيل عليه التغير؛ و العلم الزماني يختلف لامتناع صدق «سيكون» و «كان» كما تمثل به من كون «زيد جاء» و «سيجيء»؛ فوجب تعاقب الإدراكين صدقاً و لزماً بالتغير.

و لا يمكن أن يقال هاهنا إنه لم يختلف إلا الإضافة، لأننا إذا أدركنا أن كذا سيكون فهو منفي، و المنفي فلا إضافة إليه، فيلزم حصول صورته و يجب التغير.

٣. مج ٢: فلا يجوز.

٢. آس ٢: التمثيل.

١. مج ٢: وإذا.

٥. مج ٢: تغيراً فحسب.

٤. مج: -و.

وإذا عُلِمَت الجزئيات بنوع كلي، فذلك لا يقتضي تغييراً بل قد يكون العالم متصفاً بذلك العلم أزلاً وأبداً من غير تغيير، مثل أن تعلم أن الشمس إذا جاوزت^١ عقدة الذنب فإنها يعود إليها بعد مدة هي كذا، ويكون القمر قد انتهى إليها و صار في محاذاتها حائلاً بينها وبين بعض الأرض محاذةً غير تامة مثلاً، لكن بثُلثها، فوجب^٢ أن يرى ثُلث الشمس منكسفاً في الأقليم الفلاني؛ فهذا العلم^٣ كذلك أزلاً وأبداً ويكون صادقاً قبل الكسوف ومعه وبعده؛ ولا كذلك لو علم أن الشمس الآن ليست مكسوفة، ثم علم بعد ذلك أنها الآن مكسوفة^٤ فيخالف أحد العلمين الآخر، ولا يليق ذلك بمن لا يجوز التغيير عليه.

ولما كانت الأشياء كلها تنتهي في سلسلة السببية إليه، وجب أن تعلمها بأسرها بنوع كلي لا يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن، لما علمت أن ما نعلم بسببه نعلم كلياً لا يتغير العلم به سواء كان موجوداً أو معدوماً؛ فالواجب الوجود يعلم كل شيء على وجه كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي. والفاستدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة. وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة؛ وقد تبين أن كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فإنما تدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بآلة جسمانية متجزئة، ويفتقر إدراكها من حيث هي كذلك إلى تلك الآلة.

والمجرد بالكلية لا يدرك بآلة جسمانية وإلا لكان مستكملاً بالمادة فلا يكون مجرداً عنها تجرداً تاماً؛ هذا خلف. وإذا كان تجرد الواجب عن المادة فوق كل تجريد فلا يجوز عليه هذا النوع من الإدراك.

ولو كانت الأشياء الزمانية بأشخاصها المتغيرة المقارنة للمادة لازمة حاضرة لواجب الوجود من حيث هي^٥ كذلك، لوجب أن يدركها من هذه الجهة إدراكاً زمانياً على الوجه المذكور، فكان يعقل تارة أنها موجودة غير معدومة، وتارة أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحد من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون

١. آس: ١: جاوز.

٢. ت: فيوجب.

٣. ت: تعلمه.

٤. مع ٢ (هر دو مورد): منكسفة.

٥. س: هو؛ آس: ١: -هي.

واجب الوجود متغير الذات فيدخل في ذاته معنى ما بالقوة، وقد علمت أن كل ما هذا شأنه فلا بد وأن يكون له تعلق بالمادة بوجه من الوجوده وهو في حق الواجب لذاته ممتنع.
و بهذا يتضح^١ معنى قوله: «و ليست الزمانيات المتغيرة المادية بأشخاصها لازمة حاضرة لواجب الوجود فإنه مجرد عن المادة بالكلية».

والعلم الموجب للزيادة هو العلم المفتقر إلى الصورة، سواء كانت لازمة أو لم تكن، فإنه يلزم من حصولها في ذات الواجب تعدد جهة^٢ الاقتضاء والقبول، كما سبق أن الفعل بجهة و القبول بأخرى؛ والعلم الموجب للتغير هو العلم بالأشياء الزمانية من حيث هي زمانية على الوجه الذي مر؛ وذلك أيضاً لا يكون إلا بالصورة المتغيرة بتغير المعلومات، والعلم الموجب للتمثل^٣ فيه فهو المفتقر إلى الصورة^٤ كيف كانت. فالعلم المفتقر إلى الصورة المتغير بتغير المعلوم هو الممتنع في حق الواجب لذاته. والعلم الواجب له تعالى هو الذي يكفيه مجرد الحضور وعدم الغيبة. ولا محالة أن ذلك لا يوجب زيادة ولا تغيراً وتمثلاً ولا يجوز عليه غير ذلك من العلوم. وبه يعلم كل شيء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة كما قرر من قبل.

[علم المبدأ الأول و حياته و قدرته لا يزيد على ذاته]

قال: وإذا كان مبدءاً للوجود كله و مدركاً^٥ فهو حي؛ لأن «الحي» هو الدراك

الفعال، فإذا لم يزد علمه على ذاته، فكذلك حياته. وإذا لم يلزمه حاجة إلى تحريك

آلات، فلا افتقار له إلى قوة محرّكة كما لنا، فلا يحتاج إلى قوة^٦ زائدة على ذاته.

أقول: المقصود من هذا بيان أن المبدأ الأول حيّ وقادر، وأن علمه و حياته و قدرته

لا تزيد على ذاته ولا توجب فيه كثرة بحالٍ:

أمّا أنه «حيّ»، فلأنه لا يعنى بـ«الحيّ» إلا «الدراك الفعال»، والواجب لذاته كذا، فهو

حيّ.

و أمّا أن «علمه لا يزيد على ذاته»، فقد مضى تقريره.

٣. س: للممثل.

٦. مج: ٢: قدرة.

٢. مج: ٢: جهتي.

٥. ك: + للوجود كله.

١. مج: ٢: + وجه.

٤. ت: + أيضاً.

وَأَمَّا أَنْ «حياته أيضاً لا يزيد على ذاته»، فلأنَّ كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدءاً لوجود الممكنات بأسرها، وكونه مبدءاً هو أحد الأمرين الاعتباريين في كونه حياً، و الأمر الآخر المعتبر في ذلك هو كونه «عالمياً». فإذا لم يزد علمه على ذاته كما لم يزد كونه مبدءاً عليها، فكذلك حياته لا تكون زائدة عليها أيضاً.

و من الناس من لم يعتبر في «الحياة» إلا علم الشيء بذاته فقط. فإذا لم يزد على ذاته كما مرّ فلا تزيد الحياة عليها.

وَأَمَّا بَيَانُ أَنَّهُ «قادر»، فاعلم أَنَّ القادر عبارة عَمَّنْ يفعل إن شاء، و لم يفعل إن لم يشأ؛ و هو بهذه المثابة فيكون قادراً. و ليس من شرط ذلك أَنَّهُ لا بد و أن يشاء، إذ يقال فلان قادر على أن يقتل نفسه، و إن علم أَنَّهُ لا يقتل و هو صادق، و إذا قلنا: «إِنَّهُ لو أراد لَفَعَلَ^١» لا يشترط في صدق هذه المتصلة صدقُ جزئيتها، بل جاز أن يكونا كاذبين أو أحدهما مع صدقها - كما عرفت في المنطق - فكلما هو مُريد له فهو كائن، و ما ليس مريداً له فغير كائن. و الذي هو مريد له لو جاز أن لا يكون مريداً لما كان و ما لا يريده لو جاز أن يريده لكان.

و معنى «إرادته» قد عرفته فيما تقدّم؛ و هو كونه عالمياً بما يصدر عنه مع كون ذلك الصادر غير منافٍ له؛ و به يتحقّق كونه قادراً و إن لم يعنِ به «القدرة» هذا بل ما يتضمّن الإمكان فلا يصحّ له.

وَأَمَّا أَنْ قدرته لا تزيد على ذاته فلأنّنا نحن نفتقر فيما يصدر عنّا إلى تحريك الآلات البدنيّة كاليد و الرجل و غيرهما و نفتقر في ذلك التحريك إلى قوة^٢ تكون مبدءاً له، و إرادة الواجب غير موقوفة على إجماع^٣، أو حصول آلة، أو عدم مانع، بل المراد تابع لإرادته كما هو مراد، فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه إلى أمر زائد على ذاته كما في حقنا و لذلك^٤ أمثلة عندنا تناسبه لا من كلّ وجه؛ و هو أنّك تتصور وجهاً تميل إليه فتتبعه حركة بعض الأعضاء أو تتصور أمراً تتبعه بغير وجهك، أو تتصور أمراً يشير منك الشهوة و الشوق، و ليس سبب الشوق إلاّ التصور من غير استعمال آلة، و كذا ما قبله، فهكذا يجب أن تُتصوّر هذه

٣. ت: اجتماع.

٢. ت: + و.

١. س: الفعل.

٤. س: فلذلك.

الصفات و عودها كلها إلى محض الذات الواجبة من غير حصول صفة متقررة فيها و لا احتياج إلى أمر زائد عليها.

[في كيفية «العناية» و صدور المخلوقات عن المبادئ العالية]

قال: وهذا النظام الموجود^١ في العالم فلا يصدر^٢ على جزاف:

ففي^٣ المبادئ العلوية العقلية تُمثل صورُها^٤، إذ يمكن على العقول التصور و التمثل؛ فعلم المبادئ بكيفية نظام الكل، و ما يجب أن يكون عليه هو «العناية».

و في الأول لا تزيد على ذاته و عدم غيبته عن ذاته و لوازمها.

و في العقول يجوز أن يكون نقشاً زائداً معللاً بالتجرد عن المادة و عدم الحجاب بينها و بين لوازمها و مبادئها و إمكان الانتقاش.

و نقوش العقول^٥ أيضاً حاضرة له تعالى، و كذا نقوش نفوس الأفلاك بالنسبة إلى ما فوقها؛ فكل^٦ سافل نسبة حضور نقشه إلى ما فوقه كما عرفت من حضور الصور الخيالية للنفس، فافهم و عمم الإحاطة الإلهية كذا.

و لو عدلت إلى غير هذه الطريقة في العلم لكثرت الحقّ تكثيراً.

و اعلم أن الذي هو الوجود المحض و ماهيته وجوده الذي لا أتم منه، لا يعرفه^٧ كما هو إلا هو؛ ﴿و لا يحيطون به علماً؛ و عنت الوجوه للحي القيوم﴾^٨؛ فسبحانه، سبحانه، ﴿لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار﴾^٩.

أقول: إن حسن النظام المشاهد في عالم الكون و الفساد، لا يجوز أن يصدر على سبيل الاتفاق و الجزاف، و لا عن قصدٍ و إرادة لنفع السافل كما علمت، و لا بحسب طبيعة لا شعور لها؛ فوجب أن ينظر أنه كيف يمكن صدوره عن المبادئ العالية:

فذكر هاهنا أن العقول لا يمتنع عليها التصور و التمثل، فحصول صورة ذلك النظام فيها

٢. مج ١، مج ٢، آس ٢: لا يصدر.

٥. ت: العقل.

١. مج ١، ك: الموجود؛ سائر نسخهها: الوجود.

٤. ك: صورته.

٣. مج ١: فهي.

٧. آس ٢: لا يعرف.

٦. مج ١، مج ٢: وكل.

٩. اقتباس از سورة انعام (٦)، آيه ١٠٣.

٨. اقتباس از سورة طه (٢٠)، آيات ١١٠ - ١١١.

هو مصدر ذلك النظام؛ وحصول صورته هو العلم به؛ فعلوم المبادئ بكيفية نظام الكل، و^١ ما يجب أن يكون عليه هو مبدأ حصول الكل وهو «العناية» بهذه الموجودات. ونظير ذلك فينا أنك إذا أردت إحكام أمرٍ وطلبت النظام في إيجاد شيء فإنك تتصور أولاً نظاماً، ثم تسوق الأمر^٢ إليه، فيكون مصدر ذلك بالحقيقة النظام المتصور. والمبدأ الأول لا يجوز أن يزيد عنايته على ذاته وعلى عدم غيبته عن ذاته ولوازمها، بل لكونه هو النظام المطلق والكمال المحض لا تكون الأمور الموجودة عنه إلا بحيث لا مزيد عليها في الإحكام والنظام، ولهذا لا يصح صدور هذه الأمور عنه على نظام آخر؛ فإن جميع النظام يكون دونه، هذا في الواجب لذاته.

وأما في العقول فيجوز أن تكون «العناية» نقشاً زائداً فيها معللاً بالتجرد عن المادة مع عدم الحجاب بين العقول وبين معلولاتها التي هي لوازمها وبين عللها التي هي مبادئها ومع إمكان انتقاشها بالصور.

واعلم أن الواجب لذاته لا يجوز أن يكون علمه بالأشياء سبباً لوجودها، كما ذهب إليه بعض من لم يحقق وقد أبطل صاحب الكتاب ذلك في غير التلويحات بما حاصله أنه قد بين أنه إذا علم ذاته يجب أن يعلم لازم ذاته فيكون العلم بالشيء تابعاً لكون ذلك الشيء لازماً عنه، فيتقدم لزوم على العلم بالزوم، فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه، فلو توقف لازمه على علمه به، لزم الدور.

وهذا الإبطال أورده بناءً على أن علمه صورة فيه، وأنت فقد علمت أنه كما لا يزيد علمه بذاته على ذاته، كذلك لا يزيد علمه بمعلولاته على وجود تلك المعلولات، فلا يمكن تقدم علمه بلوازمه عليها.

ثم لما كان معلوله غير ذاته، فعلمه بمعلوله غير علمه بذاته، فلو تقدم علمه بمعلوله على لزومه عنه^٣ تقدماً بالعلية بحيث يكون لولا ذلك العلم لما وجد اللازم المبائن، فذاته حينئذ لا تكون مفيدة للوازم المبينة بمجرد ما بل هي مع العلم.

٢. آس ١ (نسخه بدل): الأمور.

١. س: -و.

٣. هامش آس ١: أي لزوم المعلول عن الله تعالى.

و أيضاً، إذا كان العلم بالأشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها، فلو علم ثم لزم من العلم شيء لتقدّم العلم على الأشياء و على عدم الغيبة عن الأشياء، لأنّ عدم الغيبة عن الشيء إنّما يكون بعد تحقّق ذلك الشيء.

و القائلون بأنّ وجود الأشياء عن علمه بها، زعموا أنّ علمه بلوازمه منظو في علمه بذاته؛ و على هذا فإذا كان علمه بذاته هو ذاته فكذا علمه بلوازمه، فإذا كانت ذاته علة وجود ماعده فعلمه بلوازمه كذلك.

و يبتّوا كيفية هذا الانطواء بأنّه يعلم ذاته على ما هي عليه بحقيقتها، و حقيقتها أنّه وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلّها على ترتيبها، فإن علم نفسه مبدءاً لها انطوى العلم بها في علمه بذاته؛ و إن لم يعلم نفسه مبدءاً فلم يعلم نفسه على ما هي عليه و هو محال؛ لأنّه إنّما علم ذاته لأنّها غير غائبة عن ذاته و هو كما هو عليه مكشوف لذاته، و الواحد ممّا إذا علم ذاته يعلمها حيّة قادرة لا محالة، و إلّا لم يكن علمها على ما هي؛ فالعلم بالكلّ منظو تحت علمه بذاته؛ و لا يؤدّي ذلك إلى كثرة في علمه و في ذاته.

و قايصوا ذلك بحال الإنسان، فإنّ له في العلم ثلاثة أحوال:

أحدها، أن يفصل صور المعلومات في نفسه.

و ثانيها، أن تكون له قوّة تفصيلها من غير أن يكون في ذهنه علم حاضر.

و ثالثها، كما إذا سمع تقرير مسألة من غيره فيعلم أنّ ذلك التقرير باطل و أنّه يقوى على إبطاله قطعاً، فهو في الحال يعلم من نفسه يقيناً أنّه محيط بجواب ما أورده جملةً و لا ينفصل^١ في ذهنه مرتباً، فإذا خاض فيه فصله مستمداً من الأمر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه، فينبغي أن يقدر أنّ علم الأوّل بالكلّ من قبيل الحالة الثالثة.

و هذا الكلام كلّ فاسد. فإنّا نعلم قطعاً أنّ الإنسانية و الضاحكية مثلاً، لمّا كانا متغيّرين و جب أن يكون العلم بكلّ واحد منهما غير العلم بالآخر، و العلم بالضاحكية ما انطوى عندنا في الإنسانية، فإنّها ما دلّت مطابقة أو تضمناً عليها بل دلالة خارجيّة؛ و ما يجد الإنسان من نفسه عند سماع تقرير مسألة من الغير هو علم بالقوّة، ولكنها قوّة أقرب من التي^٢ قبلها، فإنّ

في^١ هذه نجد ملكةً وقدرةً على إيراد ما يجب أن يورد عليها مفصلاً وهناك لانجد ذلك؛ و للقوة مراتب كما علمت ولا يكون الإنسان عالماً بما يورد على كل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد.

هذا ما يتعلق بكيفية صدور هذا النظام المشاهد من العلل الممكنة، والواجب لذاته وما ذكره بعد ذلك من حضور نقوش العقول للواجب، وحضور النقوش التي في نفوس^٢ الأفلاك بالنسبة إلى ما فوقها، وكذا حضور نقش^٣ كل سافل بالنسبة إلى ما فوقه ومقايضة ذلك بحضور الصور الخيالية إلى نفوسنا، فكله قد مرّ تقريره وألفاظه فيه واضحة.

وقوله: «واعلم أن الذي هو الوجود المحض وماهيته وجوده الذي لا أتمّ منه لا يعرفه كما هو إلا هو»: يجب أن يقدم على تقريره أن صفات الأول - السلبية والإضافية وما يتركب منهما - لا سبيل لنا إلى فهمها وتفهمها إلا بضرب مثال من مشاهداتنا الظاهرة، أو الباطنة، كما أنه إذا قيل كيف يعلم الأول تعالى ذاته؟ قلت: كما تعلم أنت نفسك. وإذا قيل كيف يعلم غيره؟ يقال: كعلمك بغيرك. فلا تقدر أن تفهم شيئاً منه إلا بالمقايضة إلى شيء في نفسك. نعم تدرك من نفسك أشياء تتفاوت في الكمال والنقصان؛ فتعلم من هذا أن ما فهمته في حق الأول أشرف وأعلى ممّا فهمته في حق نفسك بأضعاف لا يمكنك أن تحصيها، إذ له الكمال الذي لا يتناهى وتلك الزيادة في الكمال لا تعرف حقيقتها لأن مثل تلك الزيادة لا توجد في حقنا ولا في حق غيرنا من الممكنات، وكل أمر هو للأول وليس له نظير فينا فلا سبيل لنا إلى فهمه ألبتة.

وإذا عرفت هذه المقدمة، فيكون المبدأ الأول تبارك وتعالى وجوداً محضاً بلا ماهية بل ماهيته هي وجوده، وكونه لا أتمّ منه لا نظير له فيما سواه، إذ كل ممكن يفصله العقل إلى ماهية وجود، ويوجد^٤ ما هو أكمل منه وأتمّ وهو علته، فلا يعرف حقيقته كما هي عليه إلا هو.

وعلمنا بأنه وجود بلا ماهية ليس علماً به^٥ كما هو، بل هو علم بأنه موجود وهذا أمر عام.

١. س، أس ١: - في. ٢. ت: - العقول للواجب وحضور النقوش التي في نفوس.

٣. أس ١: نفس؛ س: نفوس. ٤. س: فيوجد. ٥. مج ٢: بذاته.

وقولنا^١ إنه ليس غير الماهية، هو بيان أنه ليس مثل الممكنات؛ فهو علم بنفي المماثلة، لا بالحقيقة المنزّهة عن المماثلة، كعلمك بأنّ زيداً ليس بصائع ولا نجّار، فإنّه ليس علماً بصنّعه بل هو علم بنفي شيء عنه.

وعلّمنا بإرادته وقدرته وحكمته يرجع كله إلى علمه بنفسه وبغيره. وعلّمنا بأنّه عالم بنفسه ليس علماً بحقيقة علمه بنفسه لأنّ علمه بذاته هو ذاته، فإذا لم نعلم ذاته لم نعلم علمه بذاته بل نأخذه بالمقايضة إلى علمنا بأنفسنا من غير وقوف منّا على كمال ذلك العلم وتماميّته التي لا يتصور ما هو أتمّ منها، فلا يعرف الواجب لذاته كما هو سواه.

ومما ينبغي أن نحققه أنّ كلّ من يعلم ذاته لو علمه غيره على النحو الذي يعلم هو نفسه لكان هو هو، فالقرب من ذات المدرك على حسب كثرة الإدراك له وشدّته، وأمثال هذه المباحث تحتاج إلى تأمل شديد وذهن وقاد وفطنة غريزيّة واستحضار أصول سالفّة. وسيرد في أواخر هذا الفن ما يستعان به على تحقّق كثير من النفائس العلمية والدقائق الحكمية إن شاء الله تعالى.

قال:

فصل [٣] - في لطائف من «العناية» و دقائق من

الحكمة والرحمة [

لو نظرت إلى آثار رحمة الله في هذا العالم، لقضيت العجب من أنّ الرحمة الإلهية لمّا كان غير جائز أن تقف على حدّ يُبقي وراءها الإمكان الغير المتناهي، ووجدت^٢ هيولى ذات قوة القبول إلى غير النهاية، كما للمبادئ قوة الفعل إلى غير النهاية.

وكان لابد أيضاً لتجدد الفيض من تجدد أمر ما، فوجدت أشخاص فلكيّة^٣ دائرة لأغراض علويّة يتبعها استعداد غير متناهٍ ينضمّ إلى فاعل غير متناهٍ وقابل كذلك، فيفتح باب نزول البركات و رشح الخير الدائم في الآزال^٤ و الآباد، و

١. س: قوله.

٢. ك: وجدت.

٣. ك: فوجدت الأشخاص الفلكية.

٤. مج ٢: الأزل.

يحصل الفيض على كلّ قابل بحسب استعداده؛ إذ المبدأ الواهب لا تغيّر فيه. و لو كان للنملة استعداد قبول نفس أشرف - كما للإنسان - لحصل فيها من فيض العقل الفياض.

ثم لما كان أشرف^١ ما يتعلّق بالهيولى النفس الناطقة و كان غير جازز خروج جميع الممكن منها^٢ دفعة دون الأبدان، ولا مع الأبدان، فبحسب الأدوار والأكوار والاستعدادات تحصل نفوس من فيض واهبها قرناً بعد قرن، راجعة إلى ربّها إذا كملت.

ثم نظرت إلى كيفية وضع الأرض في الوسط إذ لو قربت^٣ من الأثير لاحتقرت سريعاً. و لو جاوز الفلك غير النار من العناصر لسخنه الفلك فصار^٤ ناراً^٥ انضم إليها تسخين النار، لتحلّت جميع العناصر.

و لما كانت^٦ الحيوانات أولات^٧ الإدراك و التحريك محتاجة إلى عناية العنصر اليابس و غلبته، إذ به تحفظ الصور المدركة و أشكال الأعضاء و غيره فوجدت عنده^٨ غير محيط بها الماء لحاجتها إلى استنشاق الهواء.

و وُضع تحت النار ما يناسبها في الحرّ، و عند الأرض ما يناسبها في البرد. و كان الماء^٩ أيضاً، لها مع الهواء مناسبة ميعان فجاورته^{١٠} بحيث لا يبطل العدل.

ثم لو كانت الأفلاك كلّها نوريّة لأحرقت بالشعاع ما دونها. و لو كانت عريّة عن النور لبقى آل^{١١} هاوية الهيولى في ظلمة لا أوحش منها. و لو كان أنوارها ثابتة دون تحرك لآثرت بإفراط و تفريط و أحرقت مادامت في مقابله و لم يلحق أثرها غيره. و لو [كانت]^{١٢} لها حركة واحدة للزممت دائرة غير واصل أثر الشعاع إلى

١. آس ٢ - كما للإنسان لحصل ... ثم لما كان أشرف.

٢. مج ١: فيها.

٣. ت: + و.

٤. مج ١، آس ٢: و صار.

٥. مج ١: قرنت.

٦. ت: آلات؛ آس ١، آس ٢: آلات.

٧. مج ١: كان.

٨. مج ١: - الماء.

٩. هامش آس ١: أي وجدت الحيوانات عند العنصر اليابس.

١٠. ت، س: إلى.

١١. ك: فجاوره؛ هامش آس ١: أي جاورت الهواء الماء.

١٢. نسخه ها: كان.

نواحيها؛ فجُعِلت^١ الحركة السريعة تابعةً لحركةٍ محيطٍ^٢ على الكلّ. ولكلّ فلكٍ هو حامل جرمٍ نورِيٍّ حركةٌ أخرى بطيئةٌ تميل بها إلى النواحي جنوباً وشمالاً، و غير ذلك من عجائب السماوات والأرض.

فسبحان الواهبُ النافعُ ينبوعُ الوجود^٣ ومبدأ الخير الدائم.

انظر^٤ كيف نسبة بدنك إلى عالم العناصر، وكيف نسبة العنصریات إلى جرم الكلّ، وكيف نسبة جرم الكلّ إلى نفس الكلّ، وكيف نسبة نفس الكلّ إلى العقول، وكيف نسبتها إلى العقل المسمّى بـ«العنصر^٥ الأعلى» وهو العرش العظيم المجيد، ولا نسبة له إلى جناب الكبريا؛ فانطوت العناصر في الأجرام السماوية، وهي في قهر النفوس، وهي في قهر العقول، وهي في حيز^٦ قهر المعلول الأول، ﴿و الله من ورائهم محيط﴾^٧ ﴿و هو القاهر﴾^٨ فوق عبادہ ﴿و وسع كرسيه السموات والأرض﴾^٩، تلاشى^{١٠} الكلُّ في جبروته.

فسبحانك اللهم و بحمدك أشهد أن كلَّ معبود من دون عرشك إلى قرار الأرضين باطلٌ ما خلا وجهك الكريم، لا أنت^{١٢} إلا أنت، طهرنا بعزتك عن رجس الهول، و هب لنا من لدنك رحمةً، إليك الرغبات و منك الرهبات و أنت إله العالمين.

أقول: لما ذكر كيفية «العناية» بال مخلوقات، ذكر بعد ذلك جملة من تفاصيلها لتكون أنموذجاً لباقيها، إذ لا سبيل للإنسان إلى معرفة جميع ذلك في أحوال نفسه وبدنه، فضلاً عن معرفته فيما عداه من جمل^{١٣} العالم و تفاصيله:

و لو فكر الإنسان في منافع أعضائه و وضعها و ترتيبها و ما فيها من القوى، و سريان

٣. مج ١ (در هامش): الحياة.

٦. مج ٢: جبر.

٩. انعام (٦): ١٨.

١٢. ت: إله.

٢. ك: المحيط.

٥. مج ١: الفيض.

٨. مج ١: قاهر.

١١. مج ١: فيتلاشى.

١. ك: فحصلت.

٤. مج ١: ثم انظر.

٧. بروج (٨٥): ٢٠.

١٠. بقره (٢): ٢٥٥.

١٣. س: - جميع ذلك في أحوال نفسه وبدنه فضلاً عن معرفته فيما عداه من جمل.

آثارها في البدن و حفظ الشخص و النوع بها - لوجد من آثار العناية ما تبهره عجائبه، و تعجز عن الإحاطة به؛ فكيف الحال في كل ما في عالم الكون و الفساد و عالم الأفلاك و أكثره لا نطلع على وجوده فضلاً عما فيه من دقائق الحكمة و لطائف العناية؛ فلهذا اقتنع بذكر أمور جُمليّة من ذلك، و ابتداءً بذكر «الحكمة» في وجود الكون و الفساد في العالم، و التذكير بوجه حاجته إلى الهيولى القابلة و استعداداتها و الحركات السماوية، و قرّر ذلك إلى قوله: «تحصل نفوس من فيض واهبها قرناً بعد قرن راجعة إلى ربّها إذا كملت».

و يجب أن تعلم في هذا الموضع أن الموحّج إلى هذه الأشياء في صحّة اللانهاية في الممكنات بعد ما تحقّقته^١ من افتقار كلّ حادث إلى تقدّم حوادث غير متناهية، كون العدد المتناهي و الجهات المتناهية لا تحصل منها إلّا أمور متناهية، و لما كانت الأجسام بأسرها واجبة النهاية و كذا العلل و المعلولات، فلولّا الحركات لما حصل منها إلّا مبلغ متناه فكان^٢ يقف الوجود عند ذلك المبلغ و يلبث عليه من غير زيادة و لا نقصان، و يبقى^٣ الإمكان على غير النهاية لا يخرج^٤ منه شيء إلى الوجود بالفعل. و لما كان قوّة الواجب لذاته غير متناهية وجوده الفاضل غير قاصر على إفادة قدر متناه من الممكنات، و جب أن يكون من لوازم ذاته وجود ما لا بدّ منه في حصول ما لا يتناهي، و ذلك هو الأشياء المذكورة، و إشعاره بحدوث النفس الناطقة قد عرفت ما فيه.

و قوله: «و لو كان أنوارها ثابتة دون تحرك لأثّرت بإفراط و تفريط و أحرقت مادامت في مقابلته و لم يلحق أثرها غيره»: يريد أنّه لو كانت الأنوار التي في الأفلاك و هي أنوار الكواكب ثابتة غير متحركة لأثّرت بدوام مسامتتها بإفراط و تفريط و أحرقت الشيء الذي تدوم مقابلتها له و لم يصل أثرها إلى غيره، و هو الذي لم يقابله؛ فيحترق ما قابل و يُحرّم النور ما لم يقابل.

و الحركة السريعة للسماويات هي الحركة اليومية، فإنّا نجد الكواكب و النّيرين يطلع ما يطلع منها من المشرق و يسير إلى المغرب و يخفى فيه، و بعد خفائه فيه مدة يعود إلى

١. س: تحقّقه.

٢. مج ٢: وكان.

٣. مج ٢: بقي.

٤. س، مج ٢: لا يبرز.

المشرق ثم يطلع منه ثانياً ثم يخفى في المغرب وهكذا دائماً. وأسند أرباب علم الهيئة هذه الحركة إلى أعلى الأفلاك وهو يحرك بها كل الأفلاك المحوية فيه حركة بالعرض. والحركة البطيئة هي التي من المغرب إلى المشرق وتخالف الأولى أيضاً في المنطقتين والأقطاب. ولولا ذلك لما أمكن الإحساس بها إذ الإحساس بحركتين مختلفتين في كرة واحدة على منطقة وقطبين بأعيانها ممتنع؛ بل إنما نحسّ منهما بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما إن كانتا إلى جهة أو حاصلة من فضل أسرعهما على أبطئهما^١ إن كانتا إلى جهتين؛ وكذلك الحكم فيما زاد ومنطقتا الحركتين تتقاطعان على زوايا غير قائمة فيحدث بينهما تقاطعان متقابلان.

والشمس ملازمة لمنطقة^٢ هذه الحركة الثانية، وإذا جاوزت أحد التقاطعين صارت «شمالية»، وإذا جاوزت الآخر^٣ صارت «جنوبية» وعلى هذا قياس حال باقي الكواكب؛ وهذا هو معنى قوله: «تميل بها إلى النواحي جنوباً وشمالاً» وهذا الميل لولاه لتشابهت فصول السنة في الحرّ والبرد دائماً.

وقوله: «انظر كيف نسبة بدنك إلى عالم العناصر، وكيف نسبة العنصریات إلى جرم الكل»: فاعلم أن مباحث علم الهيئة دلت على أن الأرض مساحة سطحها عشرون ألف ألف و ثلاث مائة وستون ألف فرسخ، على أن كل فرسخ ثلاثة أميال، وكل ميل أربعة آلاف ذراع وكل ذراع أربعة وعشرون أصبعاً، وكل إصبع مقدار ست شعيرات مضمومة بعضها إلى بعض من الشعيرات المعتدلة، ومع هذا فهي بأسرها - المسكون منها وغير المسكون - ليست بذات قدر محسوس عند فلك المريخ وماوراء من الأفلاك؛ ومما يوضح ذلك بسرعة^٤ ظهور النصف من فلك البروج ومما تحته من الأفلاك إلى فلك الشمس دائماً؛ وما ذلك إلا لعدم الفرق في الحس بين السطح المارّ بوجه الأرض الفاصل بين الظاهر والخفي من تلك الأفلاك وبين السطح المارّ بمركز الأرض الموازي لذلك السطح؛ ولو أن للأرض قدراً محسوساً بالنسبة إلى هذه الأفلاك لكان الظاهر من كل واحد منها أقل من النصف كما في فلك القمر.

١. س: - إن كانتا إلى جهة أو حاصلة من فضل أسرعهما على أبطئهما.

٤. مج ٢: سرعة.

٣. س، آس ١: الأخير.

٢. ت: - لمنطقة.

وقد بينوا أنّ جرم الشمس يزيد على جرم الأرض زيادةً تُقاربُ مائة و سبعين مرةً وإذا كانت تزيد على الأرض بهذا^١ القدر فكيف فلکها وما فوقه؛ ومن هذا يظهر أنّ كلّ واحد من النسبتين المذكورتين حقير جداً.

قال:

فصل [٤ - في الشرّ]

إِعلم أنّ الشرّ لا ذات له بل هو عدمٌ ذاتٍ، أو عدمٌ كمالٍ مّا. وما يوجد من الموجودات شرّاً فإنّما هو لتسبّبه^٢ لعدم كمالٍ شيءٍ^٣ إذ لو فرض موجودٌ^٤ لا يخلّ بذات شيءٍ ولا كمالٍ وهيئةٍ حُسنٍ^٥ واعتدالٍ له^٦، فوجوده لا يضرّه؛ ولا يكون أيضاً شرّاً لنفسه فلا يكون شرّاً.

أقول: هذه^٧ مقدمة لدفع سؤال يمكن إيرادها على إثبات «العناية»؛ وذلك السؤال هو أنّه لو كان بالمخلوقات عنايةً من المبدأ الأوّل، أو ممّا دونه، لما وجدت الشرور الكثيرة في العالم، لكنّها قد وجدت فلا عناية. والمقدمة المذكورة هي أنّ الشرّ ليس بأمر وجوديّ بل هو عديميّ؛ ولو كان وجودياً لكان إمّا شرّاً لنفسه أو لغيره؛ فإن كان لغيره فإنّما لأنّه يُعَدِم ذلك الغير أو بعض كمالاته، أو لا، لأنّه يُعَدِم ذلك:

فإن أعدم فليس الشرّ إلّا عدم ذلك الشيء أو ما هو كمال له. وإن لم يُعَدِم فلا يتصور أن يكون شرّاً لما فرض أنّه شرّ له^٨، لأنّا نعلم أنّ ما لا يخلّ بذات شيءٍ ولا بوجود كمالٍ لشيءٍ كيف كان، فإنّ وجوده لا يستضرّ به ذلك الشيء. وإن كان شرّاً لنفسه فهو باطل أيضاً؛ لأنّ وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم شيءٍ ممّا يكمله. ولو اقتضى الشيء عدم بعض الكمالات التي له، لكان الشرّ هو ذلك العدم لا هو؛ على أنّ اقتضاء ذلك غير معقول فإنّ الأشياء طالبة لكلّمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات.

١. آس ١: هذا. ٢. مج ١: هو لنسبة؛ ك: هو شرّ لتسببه.

٣. مج ١: الشيء. ٤. ت، مج ٢: موجوداً.

٥. آس ١: هيئةٌ وحُسنٍ (نسخه بدل: هيئةٌ حُسنٍ).

٦. هامش آس ١: أي لذلك الشر.

٧. آس ١، مج ٢: هذا. ٨. آس ٢: -له.

وإذا كان الشرّ على تقدير أنّه ذات و موجود ليس شراً لا بالنسبة إلى غيره ولا بالنسبة إلى نفسه، فليس هو^١ بشرّاً أصلاً.

فلو كان الشرّ موجوداً لما كان الشرّ شراً و التالي باطل فالمقدم مثله؛ فالشرّ إذن عديمي. ونحن إذا تأملنا كل ما يطلق عليه أنّه شرّ، فإننا نجده إما عدماً أو مؤدياً إلى العدم^٢؛ فالفقر و الموت و الجهل عديمات و مانع المتوجّه إلى كمالٍ عن الوصول إليه فليس بشرّ بالذات بل بالعرض من حيث هو سبب للشر. و أمثلة ذلك هي كالبرد المفسد للثمار، و كالسحاب^٣ الذي يمنع القصّار عن فعله، و كالأخلاق الزديلة كالجبن و البخل، و كالأفعال المذمومة كالظلم و الزناء^٤، و كالألام و الغموم و غيرها.

فالبرد من حيث كَيْفِيَّتِهِ و بالقياس إلى ما أوجده^٥ ليس بشرّ بل هو كمال من الكمالات، و إنّما الشرّ هو فساد أمزجة الثمار و فقدانها ما يليق بها و على هذا قياس الباقي؛ فإنّ الأخلاق و الأفعال الذميمة ليست بشرور من حيث صدورها عن القوّة الغضبية و القوه الشهوانية مثلاً، بل هي من تلك الحثيثة كمالات لتينك القوتين، و إنّما تكون شروراً بالقياس إلى ضعف النفس الناطقة عن ضبط قواها أو بالقياس إلى المظلوم أو إلى السياسة المدنية؛ و كذا الآلام، فإنّها ليست شروراً من حيث هي إدراكات الأمور^٦ و لا من حيث وجود تلك الأمور في أنفسها أو صدورها عن عللها؛ إنّما هو شرورٌ بالقياس إلى المتألم لفقده لاتصال عضو من شأنه أن يتّصل و ما يجري هذا المجرى.

و البرهان المذكور أولاً يُغني عن مثل هذا الاستقراء، إنّما المراد منه إيراد الأمثلة^٧ للإيضاح، لا لأنّه يعوّل عليه في هذا المطلوب من حيث إنّهُ استقراء.

[أقسام الممكنات بالقسمة العقلية بالنسبة إلى الخير و الشر]

قال: واعلم أنّ من الممكنات:

[١] ما لا شرّ فيها أصلاً بل هي خير و هي أمور تامّة لا يعوزها ما ينبغي لها

٣. مج ٢؛ والسحاب.

٦. س، آس ١؛ لأمر.

٢. آس ١؛ عدم.

٥. ت، آس ١؛ أوجب.

١. س: - هو.

٤. س: الرياء.

٧. س: أمثلة.

أصلاً ولا يخالطها ما لا ينبغي.

[٢] ومنها، أمورٌ فيها خير كثير و يلزمها شرٌ قليل.

[٣] وفي القسمة شرٌ مطلقاً.

[٤] أو كثيرٌ شرٌ مع قليلٍ خير.

فوجب من الخير المحض الواجبي القسم الأول على ما علمت من حال الإمكان الأشرف؛ وكذا القسم الثاني لأن في ترك الخير الكثير لشرٍ قليلٍ شرّاً كثيراً؛ و يمتنع الباقيان.

فالقسم الأول كالعقول ونحوها؛ والثاني مثل خلق النار النافعة نفعاً بالغاً، و لكن قد يلزمها بحسب اتفاقاتٍ حرقُ شيءٍ^٢ بملاقاتها له فتُعَدُّ شرّاً؛ وكذلك حيوانات وجودها خيرٌ إلا أنها بحسب المصادمات قد تتأذى إلى ضررٍ ما؛ وكذا نوع الإنسان المستعد للفضائل قد يعتريه لاتفاقاتٍ اعتقادٌ سوءٍ وجهلٌ و ارتكابٌ خطيئة؛ و لكن هذه الشرور في أشخاصٍ أقل من أشخاص السالمين، و أوقاتٍ أقل من أوقات السلامة.

و «الشر» داخلٌ في القدر مرضيٌّ به بالعرض، و منبعه الإمكانُ و العدمُ.

أقول: لما قرّر المقدمة شرع في تقرير دفع السؤال الذي يمكن إirاده على إثبات العناية بالمخلوقات، و يندفع ذلك بأن القسمة العقلية اقتضت أن الممكنات على خمسة أقسام:

[١] ما لا شر فيها أصلاً

[٢] و ما فيها خير كثير و شر قليل.

[٣] و ما هي شرٌ مطلق.

[٤] و ما فيها شرٌ كثير و خير قليل.

[٥] و ما يتساوى فيها الخير و الشر.

و هذا القسم الأخير لم يذكره في الكتاب، و القسمان الأولان قد دخلا في الوجود: أمّا الأول، ممّا علمت من حال الإمكان الأشرف يقتضي وجوب وجوده من الخير المحض الواجبي.

وأما الثاني، فكذلك أيضاً لأن من الظاهر أن ترك خير كثير لأجل شر قليل يتبعه، هو شر كثير.

و الأقسام الثلاثة الأخير لم توجد؛ فإن الشرور ليست^١ إلا في عالم الكون والفساد و نحن نعلم أن المرض والألم وإن كانا كثيرين إلا أن الصحة والسلامة أكثر؛ فالعناية حاصلة. وقد تمثل على القسم الأول بالعقول ونحوها فإن العقول بريّة^٢ عمّا بالقوة أصلاً. وأراد بـ«نحوها» النفوس الفلكية، فإنها وإن كان فيها ما بالقوة إلا أنها غير ممنوعة من إخراجها إلى الفعل على الوجه الذي بيّنته^٣.

و تمثل على القسم الثاني بأمثلة ثلاثة:

أحدها، النار، فإنها لا يمكن أن تكون على كمالها اللائق بها إلا و تكون بحيث يعرض عنها^٤ عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف من كماله، و من الممتنع أن تكون نار تمس ثوباً و لا مانع عن الحرق و لا تحرقه^٥، لكنك إذا نظرت إلى حال المستضرّ بحرق ثوبه بها و نظرت إلى انتفاعه به في طول عمره لم تجد للضرر نسبةً يعتدّ بها بالقياس إلى النفع، هذا في حق الشخص المستضرّ فكيف في حق النوع الإنساني أو الجنس الحيواني.

و ثانيها، الحيوانات فإن وجودها خير لا محالة إلا أنها بحسب المصادمات الاتفاقية قد يتأذى إلى ضررٍ ما، إمّا عارض لها أو صادر عنها كالحيات و السباع المفترسة.

و ثالثها، نوع الإنسان فإنه مع استعداده للفضائل قد يعتريه لاتفاقيات اعتقادٍ سوء و جهل و ارتكاب خطيئة ربّما ضرّت في المعاد، و لكن هذه الشرور في أشخاص أقلّ من أشخاص السالمين؛ و أوقات أقلّ من أوقات السلامة.

و يجب أن تعلم أن الشر لا يوجد إلا في عالم الكون و الفساد لأجل التضاد الضروري لهما.

و قد عرفت أنه لولا الكون و الفساد ما صحّ وجود أشخاص غير متناهية و لا يصحّ حصول الأنواع الكائنة من العناصر إلا بالتفاعل، و لا يصحّ التفاعل إلا بالتضاد؛ فبالتضاد

٣. ت: تبيّنته.

٦. س: أشياء.

٢. س: بريّة.

٥. مع ٢: فلا تحرقه.

١. ت، آس: ليس.

٤. آس: منها.

صحّ دوام «الفيض» فهو خيرٌ بالنظر إلى النظام الكلّي، وشرّيته إنّما هي^١ بالنظر إلى الأشخاص؛ و مع هذا فليس هو بفعل فاعل فإنّ تضاد الحرارة و البرودة لذاتيهما و كذا غيرهما من المتضادات، بل التضاد من لوازم الماهيات.

وكما لا يتصوّر لفاعل أن يجعل أشكالا كُريّة بحيث تصير مع كُريّتها متراصة دون خللٍ فيما بينها بخلاف المسدّسات مثلاً، كذلك حال المتضادات في تضادها. فالأشياء وإن كانت معلولةً لغيرها، منه هوياتها و وجوداتها، إلّا أنّه قد يلزم ماهياتها أشياء آخر لا يمكن تبرّيتها عنها.

و إذا علمت هذا فقله: «و الشرّ داخل في القدر مرّضي به بالعرض»: يريد بـ«القدر» تفصيل القضاء الأوّل لله تعالى؛ و قضاؤه الأوّل هو حكمه^٢ الكلّي الذي ترتبت عليه التفاصيل.

و هذه الشرور مع دخولها في قدر الله سبحانه و تعالى هي معلومة في العناية الأولى و مرّضي بها لا من حيث هي شرور، بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن أن تكون تلك الخيرات منفكة عنها لكونها^٣ من اللوازم التي ليست بجعل جاعل كما قرّرت.

و قوله: «و منبعه الإمكان و العدم»: معناه أنّه لولاها لما حصل الشرّ فإنّ الوجود الواجبي خير محض - كما علمت - و كلّ ما يقال له أنّه شرّ، فهو إمّا عدمٌ أو مؤدٌّ إلى العدم، فحيث لا عدم لا شرّ، والذي بالفعل من جميع الوجوه لا يعرض له الشرّ^٤ فهو لا يعرض إلّا لما هو بالقوّة من وجه، و ما بالقوّة لا ينفك عن الإمكان و العدم من حيث هو بالقوه.

و اعلم أنّ الذين توهّموا أنّ الشرّ في العالم أكثر من الذين ليس لهم التفات إلى غير عالم الكون و الفساد.

و كثير منهم ظنّوا أنّ العالم ما خلّق إلّا لأجل الإنسان و يفضلونه على الملائكة الروحانيين مثل جماعة كثيرة من طوائف المتكلّمين، و أنت تتحقّق ممّا علمته أنّ الأرض لو كانت كلّها شرّاً لكانت بالإضافة إلى الوجود شيئاً قليلاً غير معتدّ به، فكيف و قد تبين أنّ

٣. ت: كونها.

٢. ت، س: حكمة.

١. س: هو.

٤. مج ٢: شرّ.

السلامة فيها غالبية، إذ لا توجد هذه الشرور إلّا في حق الحيوانات وهي أقلّ ما^١ في الأرض؛ والذي لا يسلم منها فإنّه في أكثر أحواله يسلم، وإنّما يستضرّ في بعض الأحوال وفي بعض الصفات لا في الكلّ فلا يخفى أنّ الخير غالب والشرّ نادر.

قال: سؤال: لمّ ما أوجد هذا القسم على وجه لا يلزمه هذا؟

جواب: فيكون غير نفسه، فيرجع إلى القسم الأوّل الذي قد وُجد ما أمكن منه و كأنّك^٢ قلت: لما ما جعلت النار غير النار والماء غير نفسه.

سؤال: لمّ قلت إنّ الخير غالب وأكثّر الناس الغالب عليهم مضادّ كمالاتهم؟
جواب: كما أنّ حال الأبدان على أقسام: بالغ^٣ في كمالاتها، ومتوسط^٤ وهو الأكثر على مراتب، ونازل شديد النزول وهو أقلّ من المتوسط فضلاً عن مجموع القسمين، فكذلك في أحوال الآخرة.

سؤال: إذا كان الكلّ بالقضاء والقدر فلم يُعاقب^٥؟

جواب: العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمنتقم من خارج، بل هي حاملةٌ عذابها معها؛ فساقطها^٦ الاتفاقات القدرية إلى اقتراف^٧ شهواتٍ و ارتكاب جهالات، ففارقت متلطّخةً، رُدّت^٨ إليها أعمالها، فتأذّت بما معها كالمتألّم بمرضه لنهمة سابقة سائقة^٩ إليه؛ والكلّ بالقدر الذي هو تفصيل القضاء الأوّل الوجداني.
أقول: إنّّه بعد أن قرّر أنّ الخير في الوجود هو الغالب، وأنّ الشرّ هو النادر^{١٠} وغير مقصود بالذات وإن كان مقدراً^{١١}، أورد على ذلك سوالات ثلاثة وأجاب عنها:

السؤال الأوّل: لمّ لم يوجد القسم الثاني من الأقسام الخمسة المذكورة على وجه لا يلزمه هذه الشرور بحيث لا يكون في الوجود إلّا الخير المحض.
و جوابه: أنّ القسم الثاني، لو لم يلزمه ذلك لما كان هو القسم الثاني بل كان يرجع إلى

- | | | |
|--|--------------------------------------|----------------------------|
| ١. ت: ممّا. | ٢. ك: فكأنّك. | ٣. مج ١: لو. |
| ٤. ت: مبالغ. | ٥. ك: بالغ... متوسط... نازل. | ٦. ك: إن. |
| ٧. «تُعاقب» مناسب است كه ضمير به «نفس» بر می گردد. | ٨. ك: فساقطها؛ سائر نسخه ها: فساقها. | |
| ٩. مج ٢: اقتراب. | ١٠. «رُدّت» مناسب است. | ١١. مج ٢: متلطّخة رذائلها. |
| ١٢. مج ١: -سائقة. | ١٣. س: الشرّ نادر. | ١٤. مج ٢: مقدوراً. |

القسم الأول الذي قد وُجد ما أمكن منه. والثاني هو الذي لا يمكن تعلُّق الخير الكثير به إلا و يلحقه شرٌّ بالضرورة؛ فإذا بري عن^١ هذا لم يكن هو هو، فإذا قلتَ لِم لا يوجد مبرّءٌ أ عن الشرِّ؟ فكأنَّك قلتَ لِم لا يكون القسم الثاني هو القسم الأول؟ أو لِم لا يجعل هذا القسم غير نفسه؟ وعلى التفصيل فيما^٢ يدخل تحته لِم ما جعلت النار غير النار والماء غير الماء؟ و أمثال ذلك. وإذا وجد القسم الأول وكان تركُّ وجود هذا الثاني وهو على الصفة المذكورة غير لائق بالعناية والجود، فيجب وجوده من الواجب كما بيَّنا.

السؤال الثاني: لِم قلتَ إنَّ الخير غالب على الشرِّ، ونحن نجد أنَّ الغالب على النوع الإنساني - الذي هو أشرف أنواع الكائنات في عالم الكون والفساد - الأمور المضادة لكماله، كالجهل وغلبة الشهوة والغضب وهي ضارة في المعاد كما يتبين فيما بعد^٣، فكان الشرِّ في الناس غالباً لا نادراً بسبب أنَّ السعادة الدنيوية مستحقرة بالنسبة إلى ما يحصل لهم من الشقاوة الأخروية التي توجبها جهالاتهم وأخلاقهم الرذيلة و ارتكابهم المعاصي و طاعتهم لسلطان الغضب والهوى.

و جوابه: أنَّ أحوال الناس في الآخرة على قياس أحوالهم في الدنيا، فكما^٤ أنَّ أحوال الأبدان على أقسام ثلاثة:

[١] الحال البالغة في الكمال كالحسن والصحة.

[٢] والحال المتوسطة فيه وهي التي عليها أكثر^٥ الناس ولها مراتب بعضها أقرب إلى الطرف الأفضل وبعضها أقرب إلى الطرف الأرذل.

[٣] والحال البالغة في النزول والنقصان كالقبيح والسقيم^٦ وهو أقلُّ من المتوسط فضلاً عن كونه أقلُّ من مجموع القسمين الأولين.

فكذلك حال النفوس الإنسانية:

فإنَّ منها، ما هو البالغ في العلم وحسن الأخلاق.

و منها، ما هو متوسط في ذلك وهو الأغلب و مراتبه كثيرة.

١. س: - عن.

٢. آس ١: مما.

٣. س: وكان.

٤. آس ١: وكما.

٥. ت: أكمل.

٦. س: كالقبيح والسقم.

و منها، ما هو البالغ في الجهل ورداءة الخلق وهو أقل من الثاني فضلاً عن مجموع الأول والثاني.

وكما أن مَنْ هو في الطرف الأول من الكمال البدني ينال من السعادة العاجلة قسطاً وافراً، وَمَنْ هو على الحال المتوسط منه ينال منها قسطاً متوسطاً على حسب مرتبته في المتوسط، وَمَنْ هو في الطرف الأخير منه وهو الشديد النزول هو عرضة الأذى، كذلك اللذين هم على الحال الأول والثاني والثالث من الكمالات النفسانية ينال الفريقان الأولان من السعادة الآجلة والسلامة على حسب حالهما ومرتبتهما، وينال الفريق الأخير ما يستحقه بحسب حاله تلك من الشقاوة الأخروية.

ولما كان الوسط غالباً فاشياً والطرفان نادراً، فإذا أضيف الطرف الأفضل إلى الطرف الأوسط كانت السعادة والنجاة هي الغالبة فبطل الإيراد.

السؤال الثالث: إذا كنتم قد حكمتكم بدخول ما يصدر عن الإنسان من المعاصي تحت قضاء الله وقدره، فلا بد من وقوعها - شاء الإنسان أو أبى^١ -؛ فيكون صدورها عنه على سبيل الوجوب فكيف يحسن من الجواد الكريم أن يعاقبه عليها فإن المعاقبة على ما هذا شأنه منسوب إلى الظلم والجور والله سبحانه وتعالى عن ذلك.

و جوابه: أن العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمنتقم من خارج كما هو الظاهر عند الجمهور اللذين هم غير مطلعين على أحوال الوجود وأسراره، بل هي حاملة عذابها معها فإن ما ساقطها^٢ إليه الاتفاقات القدريّة من الملكات الرديّة والهيآت المبعدة كاقتراف^٣ الشهوات و ارتكاب الجهالات هو بنفسه الموجب للعقاب، فإذا فارقت النفس البدن متلطّخة بهذه، رُدَّتْ أعمالها إليها، فتأذّت بما معها من تلك الملكات والهيآت؛ وحال الإنسان في هذا، كحال المريض إذا قصر في الحمية لنهمه ونالته الأوصاب، ليس ذلك بأن أحداً انتقم منه لتقصيره ونهمه، بل ذلك من لوازم ما ساق إليه القدر من النهم الموجب للألم. فالنهم السابقة للمرض هي السائقة إليه، إذ هي لذاتها مقتضية للانسياق إلى المرض و

١. ت، آس ١: أبا.

٢. ت: ساقها.

٣. مج ٢: كاقتراب.

الأمر السابقة و التي وقع^١ الانسياق إليها كلها واقعة^٢ بقدر الله تعالى الذي هو تفصيل «قضائه الوجداني». وإنما كان وحدانياً لأنه كالجملة الواحدة لما ينفصل من القدر، كالفضاء بموت كل إنسان، فإنه أمر واحد و ينفصل إلى موت زيد في يوم كذا من سنة كذا بمرض، و موت خالد في وقت آخر و مرض آخر.

و من يعترف بأنه لا يمكن الوجود أتم مما هو عليه، وأن الأتم^٣ منه محال، والمحال غير مقدور، و ما لا قدرة عليه لا عجز عنه، يندفع عنه بذلك كثيراً^٤ من الإشكالات. وأكثر من يقع في أمثال هذه الشبهة المضلّة والإيرادات المحيرة هم اللذين يظنون أن الإنسان هو الغاية في خلق العالم بأسره، يقيسون أفعال الباري - عز وجل - على أفعالنا و يجعلون له في أفعاله أغراضاً كما لنا؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قال:

فصل [٥ - النفس الناطقة لا تبطل بعد موت البدن]

اعلم أن النفس باقية بعد البدن لبقاء علّتها الفائضة لوجودها؛ لأنها لو بطلت كان بطلانها: إما لذاتها، أو لحصول^٥ ما لعدمه مدخل في بقائها، أو لبطلان ما لوجوده مدخل في وجودها:

و^٦ الأول، باطل إذ لا يقتضي الشيء عدم نفسه وإلا ما وجد.

و [أما الثاني]، ليس لها ضد^٧ ولا مستدعي ضد؛ ولا مانع مزاحم لتجردها عن المحل والمكان.

و ليس لها شرط، فإنه إن كان جوهر^٨ مبانئاً غير مفيض الوجود لا يلزم من عدمه عدمها وإن كان عرضاً في غيره^٩ فهو أولى؛ وإن كان عرضاً فيها فأعراضها ليست إلا أموراً^{١٠} إدراكية وأفعالا^{١١} وانفعالات متعلقة بالبدن. وليس شيء منها

١. آس ١، مج ١: يقع.	٢. س: واحدة.	٣. مج ٢: لا أتم.
٤. س: كثير.	٥. مج ١: لحضور.	٦. آس ١: -و.
٧. ك: صد. (قطعاً غلط جايى است).	٨. مج ١: جوهر.	٩. ت، آس ٢: أفعال.
٩. مج ١: غير.	١٠. مج ١: الأمور.	

شرطها؛ إذ الأولى بالشرطية لبقائها كمالها فكانت عديمة الكمال لاتبقى مع
البدن أيضاً، إذ لا يتصور أصلاً استمرار وجود الشيء^١ دون^٢ شرطه وليس كذا؛ و
ليس شيء منها مُبطلًا لها وإلا كان^٣ الجدير بإبطالها الانفعالات عن البدن و
الجهل، فكان^٤ كل نفس شريرة لاتثبت مع وجود هذه^٥ كيف كانت أصلاً، وليس
كذلك^٦.

سؤال: شيء من هذه مبطل ولكن عند قطع العلاقة.

جواب: أما العلاقة، فإضافة ما تابعة لوجود النفس، وأضعف الأعراض^٧
الإضافة فإن تغيّرها لا يوجب تغيّراً في الشيء فانقطاعها^٨ لا يبطل النفس، و
الباقيات إن كانت مُبطلّة لذاتها فما اختلف تأثيرها بعلاقة وعدمها.

أقول: إن الجوهر المدرك لذاته من الإنسان - وهو نفسه^٩ الناطقة - يجب أن لا يُعَدَم البتة
بعد تركه التصرف في البدن لبطان مزاجه الذي كان به صلاحية تصرفاته؛ بل يبقى بقاء
علته الفائضة لوجوده وهو العقل الذي لو عُدِم لأدّى عدمه إلى عدم الواجب لذاته، فلا يكون
واجب الوجود لذاته، وفرض كذلك؛ هذا خلف.

والبرهان على أنّها لاتبطل بعد موت البدن الذي هو عبارة عن بطان المزاج الذي به
كان صالحاً لتصرفات النفس فيه، هو أنّها لو بطلت لكان بطلانها إمّا لذاتها، أو لغيرها، أو لا
لسبب أصلاً؛ والثالث ظاهر البطلان ولهذا لم يذكره في الكتاب. والأولان باطلان أيضاً
فبطان النفس بعد وجودها باطل:

أما أنّه ليس لذاتها، فلأنّها لو اقتضت عدم نفسها لما وجدت لوجوب مقارنة المعلول
للعلة التامة، لكنّها وجدت فلا تقتضي عدم نفسها وكذا كل موجود.

وأما أنّه ليس لغيرها، فلأنّ ذلك الغير إمّا أن يكون وجودياً، أو عدمياً:

[١] لا جائز أن يكون وجودياً، لأنّ ذلك الوجودي إن قارن وجود النفس وجوده لم يكن

٣. مج ٢: لكان.

٦. مج ٢: كذا.

٩. س: النفس.

٢. مج ٢: بدون.

٥. مج ٢: وجوده.

٨. مج ١: فإن انقطاعها.

١. ك: شيء.

٤. مج ٢: وكان.

٧. مج ١: + و.

علّة تامّة لبطالانها؛ وإن لم يقارن وجودها وجوده فلعدمه مدخل في بقائها وكلّ ما هذا شأنه، فإمّا أن يكون مُعدّماً لها بممانعتها^١ و مزاحمتها على محلّها أو مكانها، أو لا يكون؛
و الأول، باطل سواء كان الممانع المزاحم ضدّاً بأحد التفاسير التي عرفت، أو لم يكن لأنّ هذا لا يصحّ إلّا فيما له محلّ كالأعراض، أو مكان كالأجسام. وقد تبين فيما مرّ أنّ النفس الناطقة جوهرٌ ليست^٢ بجسم ولا جسماني فهي متجرّدة عن المحل لجوهريتها، و عن المكان لكونها ليست جسمًا ولا جسمانيًا.

و الثاني، باطل أيضاً فإنّ ما لا يمانع بنفسه فإمّا أن يستدعي وجود ممانع أو لا يستدعي؛ فإن لم يستدع فليس بمبطل، فإنّا نعلم قطعاً أنّ العلة المعطية لوجود الشيء إذا كانت باقية و لا مانع من حصول معلولها بمزاحمته^٣ على محل أو مكان، لو كان ممّا من شأنه أن يكون فيهما، فلا بدّ و أن يكون ذلك الشيء موجوداً معها فلا تعدم وهي موجودة، وإن استدعى وجود ممانع فذلك محال؛ لأنّه إذا امتنع وجود الشيء امتنع وجود ما يقتضي وجوده لكن وجود الممانع على المحل والمكان ممتنع لامتناعهما للنفس، فوجود ما يوجب وجود ذلك الممانع ممتنع أيضاً لهذا السبب.

[٢] ولا جائز^٤ أن يكون ذلك الغير المُعدّم للنفس عدميّاً، إذ لو كان كذا لكان إمّا أن يكون عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها، أو ليس؛ و^٥ ما ليس لوجوده مدخل في وجود الشيء قد بينّ أنّه لا يوجب عدمه عدم الشيء، فلم يبق ما يُعدمها لو جاز عدمها إلّا عدم ما لوجوده في وجودها مدخل ما^٦؛

فإن كان الذي هو كذلك، علّتها المقتضية لوجودها فهو محال لأنّه لا يُعدم كما بينّا. وإن كان غيرها، فليس بشيء غير الشرط من العلل، لا الفاعلية لأنّه على خلاف التقدير، و لا الثلاثة الباقية، وهو ظاهر.

فهو إذن هو الشرط: فلا يخلو إمّا أن يكون جوهرًا، أو عرضاً: فإمّا أن يكون محلّه غير النفس، أو النفس؛ فهذه أقسام ثلاثة وكلّها باطلة:

٢. س: لمزاحمتها.

٢. س: ليس.

١. س: لممانعتها.

٦. س، مع ٢: - ما.

٥. س: + كل.

٤. مع ٢: لا يجوز.

أحدها، أن يكون جوهرًا وهو ظاهر البطلان، فإننا نعلم قطعاً أن الجوهر المبائن للشيء الذي ليس بعلة فاعلية تقتضي وجوده، لا يلزم من عدمه عدمه. و ثانيها، أن يكون عرضاً في غير النفس وهو أولى من الجوهر في أن لا يكون عدمه مُعديماً لها.

و ثالثها، أن يكون عرضاً في النفس كالأمور الإدراكية والأفعال والانفعالات المتعلقة بالبدن مثل الغضب وغيره، فإن هذه هي أعراضها ويتبين بطلانه بأن هذا العرض إما أن لا يشترط في إعدامه إياها قطع العلاقة بينها وبين البدن، أو يشترط فيه ذلك:

[١] فإن لم يشترط فالأولى بالأعراض التي تُعدم النفس بعدمها عن ذات النفس أن يكون هي الأعراض التي هي كمالاتها، ولو كان عدم هذه معدماً لها لكانت النفس العديمة الكمال لا تبقى مع البدن كما لا تبقى بعد موته، إذ لا يتصور أصلاً استمرار وجود الشيء دون شرطه فلو كانت كمالاتها شرطاً في وجودها لما بقيت النفس الفاقدة لها سواء كان فقدانها لها، وهي متعلقة بالبدن أو غير متعلقة به وليس كذا. ولو كانت كمالات النفس شرطاً في وجودها لكانت الأعراض المضادة لكمالها جديرةً بأن تبطلها كالانفعالات عن البدن و الجهل المركب و البسيط أيضاً؛ فكان كل نفس شريرة لا تثبت مع وجود هذه الأعراض المنافية للأعراض المكتملة لها لا في حال تعلقها بالبدن و لا في حال عدم تعلقها به، بل كان يجب أن لا تثبت النفس كيف كانت أصلاً وليس كذلك، لأنه على خلاف الواقع.

[٢] وإن اشترط في كون العرض الذي فيها مُعدماً لها قطع العلاقة التي بينها وبين بدنها، فعلاقة النفس بالبدن ليس لأنها حالة فيه حلول العرض في محله أو الجسم في مكانه، بل هذه العلاقة إضافةً ما تابعة لوجود النفس، و أضعف الأعراض الإضافة، فإن تغييرها لا يوجب تغييراً في الشيء الذي هو له كما علمت، فلا يكون انقطاعها مبطلاً للنفس لاستحالة تقوم وجود الجوهر بأضعف الأعراض. وإذا لم يكن لقطع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جوازه، فالباقيات من الأعراض المضادة لكمالها و غير المضادة له إن كانت مبطلة للنفس لم يكن إبطالها لها بسبب قطع العلاقة بل لذاتها؛ فما كان يختلف تأثيرها في ذلك الإبطال بوجود العلاقة و عدمها بل كانت تعدمها مع العلاقة و بعدها، فيعود هذا القسم

إلى قسم عدم اشتراط العلاقة وقد تبين بطلانه.
وإذا أطبقت هذا البرهان على ما في الكتاب فلا تخفى عليك مقاصد ألفاظه، و كيفية ترتيب المقدمات.

ويمكن تقرير هذا البرهان على وجه اختصاري ينحذف معه عدة مقدمات من هذه وهو أن النفس الناطقة قد ثبت أنها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آله^١، فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آله لها فلا يضّر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها وهو ممتنع لعدم كما علمت.

قال: حجة أخرى [في إثبات بقاء النفس بعد موت البدن]

هي أن النفس بالفعل موجودة، ولها بالفعل أن تبقى، وكل ما يبطل فلا بد له من قوة للفناء^٢ مقارنة لقوة الثبات، والنفس وحدانية وهي من حيث هي بالفعل، فلا يكون في الشيء الواحد البقاء والفناء^٣ بالفعل، وقوتا الثبات والفناء؛ والأعراض والصور لها ذلك في محلها والنفس لا حامل لها؛ وإن أخذ في النفس أمر ما كالصورة، فنعمد بالكلام^٤ إلى المجرد عن المادة الذي هو الأصل؛ فلا بد وأن تبقى.

أقول: إن هذه الحجة لا يختص بالنفس بل هي دالة على أن كل بسيط لا قابل له فهو لا يُعدم وتقريرها في النفس أن كل موجود من شأنه أن يبطل بسبب ما، فقبل بطلانه، فيه فعل أن يبقى وقوة أن يبطل، وكل شيء يبقى وله قوة أن يبطل فله أيضاً قوة أن يبقى^٥ لعدم وجوب بقائه؛ فالنفس لو عدت بعد وجودها لكان لها هذه الأحوال الثلاثة، لكن التالي باطل فالمقدم مثله. وبيان بطلان التالي أن النفس وحدانية الذات وهي بالفعل من جهة ذاتها؛ والشيء الواحد لا يكون فعلاً في ذاته وهو بالقوة، فلا يكون في النفس البقاء بالفعل و

٣. ك: والفناء؛ سائر نسخها: - والفناء.

٢. مج ٢: الفناء.

١. س: ذات له به تعلق.

٥. س: لا يبقى.

٤. ك: الكلام.

قوتاً الثبات و الفناء، فلا يتصور - لكونها مجردة لا قابل لها - أن يكون لها قوة بطلان أصلاً، لا في ذاتها ولا في غيرها. فلتجريدّها امتنع أن تكون قوة بطلانها في ذاتها لأن كل مجرد بسيط؛ و لكونها لا قابل لها امتنع أن تكون في غيرها لأن قوة بطلان البسيط يجب أن تكون في حامل^١ له، فيه قوة وجوده و قوة عدمه، كما أن الأعراض و الصور لها ذلك في محالّها.

و قوله: «و إن أخذ في النفس أمرٌ ما كالصورة فنعمد بالكلام^٢ إلى المجرد عن المادة الذي هو الأصل فلا بدّ و أن تبقى»: يريد أنه قد ثبت بما قرّرناه، أن النفس لو كانت قابلة للفساد لكان فيها شيء يقبل الفساد إذ لا محل لها و شيء يفسد بالفعل، و القابل للفساد يجري منها^٣ مجرى مادة الجسم للجسم^٤، و الذي يفسد بالفعل يجري مجرى صورة الجسم له؛ و مادة المجرد يجب أن يكون مجرداً و أصلاً و الأصل هو البسيط^٥ الذي ليس بحال، فلو كانت النفس مركبة من مادة بهذه المثابة و صورة لكانت مادّتها المجردة التي هي الأصل باقية بعين ما قرّر به بقاء النفس؛ و تلك^٦ المادة تكون هي العاقلة المدركة لا محالة، إذ هي التي وجوها لذاتها دون الصورة، أو ما هو كالصورة، فيكون ما هو كالمادة للنفس هو النفس؛ هذا خلف. و بتقدير أن لا يكون خلفاً فالمطلوب و هو بقاء النفس حاصل أيضاً.

و اعلم أننا لو سلّمنا أن النفس ليست ببسيطة بل مركبة من بسائط، كما تكون مركبة من أمرين: أحدهما يجري مجرى المادة، و الآخر^٧ يجري مجرى الصورة، فإن امتناع عدمها تثبت على هذا التقدير أيضاً. و تحقيق ذلك أنه لا بدّ في كل جوهر مركب قائم بنفسه من جزء هو أصل بالمعنى الذي عرفت، إذ لو كان كل واحد من بسائطه حالاً في شيء لوجب أن يكون المجموع حالاً لا محالة و التقدير قيامه بنفسه؛ فلا بدّ و أن يكون بعضها أو كلّها غير حال؛ و أسوء الأمرين أن يكون بعضها حالاً و البعض الآخر غير حال^٨ كما في المادة و الصورة؛ فلنجعل الكلام فيه لأنّ به يتّضح الحال في القسم الآخر^٩ و هو كون الجزئين غير حالين.

٣. مج ٢: - منها.

٢. س: فتعمدنا الكلام.

١. س: حاصل.

٦. س: فتلك.

٥. س: البسائط.

٤. آس ٢: - للجسم.

٨. مج ٢: حالاً في البعض الآخر.

٧. س، آس ١: الأخرى.

٩. س: الأخير.

وإذا كان الجوهر المركب مجرداً فلا بدّ وأن يكون جزؤه مجرداً؛ فعلى تقدير أن تكون النفس مركبة فلا بدّ^١ وأن تكون أحد أجزائها مجرداً عن المادة وأصلاً، فإذا عمدنا بالكلام^٢ إلى ذلك الجزء، تبين أنه لا يعدم ونحن فلانعني بالنفس إلا ذلك الجزء المجرد لوجوب تعقله لنفسه حينئذ، فيكون هو النفس لا جزؤها فامتناع عدمه هو امتناع عدمها.

و يجب أن تعلم أن المراد بقوة الفناء وقوة الثبات المستعملين في هذه الحجة^٣ هو القوة^٤ الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء، لا القوة بمعنى الإمكان القسيم لضرورة الوجود والعدم؛ إذ لو كانت القوة هي الإمكان المذكور لانتقضت الحجة بكون العقول المفارقة ممكنة الوجود، وكل ممكن الوجود ممكن العدم؛ فللعقول^٥ قوة وجودٍ وعدمٍ وهي مع ذلك بسيطة لا قابل لها.

ولعلّ المصنّف إنّما عبرَ عنها بـ«الحجة» لا بـ«البرهان» لأجل هذا الإيراد بناءً على أنهم أرادوا بـ«القوة» الإمكان الحقيقي، كما حكى ذلك عن بعضهم في بعض كتبه^٦.

قال: سؤال: أُلستم قلتم: استعداد وجود النفس في المادة؛ فكذلك استعداد

عدمها.

جواب: استعداد البدن هو لأن يكون له كمالٌ هو جوهر مباين الذات، ولا يكون كماله^٧ حتى يكون في نفسه موجوداً؛ ثم إذا^٨ بطل للبدن^٩ استعداد أن يكون هذا الجوهر كمالاً له، فلا يلزم من لا كونه كمالاً له أن لا يكون في نفسه، بخلاف ما كان عند كونه كمالاً له، إذ^{١٠} كان يستدعي كونه كمالاً له كونه في نفسه، فحصل الاستعداد؛ حتى لو كان الجوهر المباين يلزم من لا كونه لشيء لا كونه في نفسه لبطل النفس ببطلان استعداد البدن لأن تكون هي كماله؛ والشيء ما لم يجب عدمه لا يعدم. فافهم هذا.

أقول: لما قرّر أن النفس لا تعدم بالحجتين المذكورتين، أردفهما بإيراد هذا السؤال وهو

١. س: لا بد.
٢. آس ١: أعمدنا الكلام (نسخه بدل): عمدنا بالكلام.
٣. س: - في هذه الحجة.
٤. س: قوة.
٥. ت: فالعقول؛ مج ٢: فللعقل.
٦. حكمة الإشراق، ص ٩٠ - ٩١.
٧. مج ١، ك: كمالاً له.
٨. مج ١، ك: إذا.
٩. مج ١، مج ٢: البدن.
١٠. مج ١: إذا.

أنكم ادّعيتم أن النفس حادثة بحدوث البدن المستعدّ لوجودها، فإذا كان استعداد وجودها عن المبدأ المفارق في المادة البدنية، فلم لا يجوز أن تكون استعداد عدمها في المادة أيضاً فتندعم، وإن كانت العلة المفيضة لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها.

و بالجمله، فلم لا يجوز أن يكون البدن محلاً لإمكان الفساد، كما كان محلاً لإمكان الحدوث؟ وإذا كان البدن شرطاً في وجود النفس فيجب انعدام المشروط عند فقدان الشرط.

و أجاب تفريعاً على صحة حدوث النفس - وإن كان فيه ما عرفت - بأن البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس استعدّ بذلك المزاج لأن يكون له كمال هو جوهر مبائن الذات عنه؛ و لا يكون ذلك الجوهر المبائن الذات كمالاً للبدن إلا إذا كان في نفسه موجوداً؛ فإن ما لا يكون موجوداً في نفسه لا يكون موجوداً لغيره و لا كمالاً لذلك الغير. ثم إذا بطل المزاج الذي به استعدّ البدن لأن يكون هذا الجوهر المبائن كمالاً له، بطل كونه كمالاً له لا محالة، لأن الاستعداد المذكور كان شرطاً في ذلك وإذا بطل الشرط بطل المشروط. و بطلان كون ذلك الجوهر كمالاً للبدن لا يلزم منه بطلان الجوهر في نفسه، فإن كون الشيء ليس بموجود لشيء آخر، لا يقتضي بمجرد مفهومه أن يكون مسلوب الوجود لغيره مسلوب الوجود في نفسه؛ بل إن اقتضى ذلك اقتضاه بسبب آخر فلا يكون لازماً؛ فلا يلزم من لا كون الجوهر المذكور كمالاً للبدن أنه ليس بكائن في نفسه.

و قوله: «فلا يلزم من لا كونه كمالاً له أن لا يكون في نفسه»: أراد به «يكون» هاهنا «التامة» لا «الناقصة» و هذا بخلاف ما كان عند كون هذا الجوهر كمالاً للبدن، إذ كان يستدعي كونه كمالاً له وجوده في نفسه، فإن ما لا يوجد في نفسه لا يوجد لشيء آخر. ولو لزم من عدم كون الشيء كمالاً لغيره عدم كونه موجوداً في نفسه للزم من لا كون الجوهر المذكور للبدن لا كونه في نفسه؛ و الجوهر المذكور هو النفس فكانت النفس تبطل ببطلان استعداد البدن لأن يكون هي كمالاً له؛ لكن لما لم يكن ذلك لازماً لم يكن بطلان النفس ببطلان ذلك الاستعداد لازماً؛ فلا يكون موجباً بمجرد عدم النفس و الشيء ما لم يجب عدمه - إما بذاته و هو الممتنع أو بغيره و هو الممكن - لا يندعم، فالنفس لا يندعم إلا بما

يوجب عدمها. و عدم استعداد البدن لأن يكون كملاً له لا يوجب عدمها فلا ينعدم به فيبطل الإيراد.

و إذا تأملت علمت أن كون البدن محلاً لإمكان حدوث النفس وإمكان فسادها من حيث مباينتهما^١ له ليس بحق ولا متصور، فإن معنى كون الشيء محلاً لإمكان وجود شيء آخر هو تهيؤ لوجوده فيه، حتى يكون حال وجوده مقترناً به وكذلك في إمكان فساد شيء. ولهذا يمتنع أن يكون الشيء محلاً لفساد نفسه بل البدن إنما كان مع هيئة مخصوصة محلاً لإمكانٍ و تهيؤٍ لحدوث صورة تقارنه و تجعله نوعاً محصلاً؛ و النفس هي المبدأ القريب لتلك الصورة و لا يصح وجود شيء^٢ دون وجود مبدئه، فالنفس على تقدير كونها حادثة إنما حدثت بحسب ذلك الاستعداد و التهيؤ الزائل بحدوث تلك الصورة و مبدئها لزوال ما كان البدن معه محلاً لإمكان حدوث النفس و هو الهيئة المخصوصة. و بقي بعد ذلك محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة له و زوال الارتباط الذي حصل للنفس عند حدوثها به؛ فليس البدن مع هيئته المخصوصة شرطاً في وجود النفس من حيث هي جوهر مجرد بل من حيث هي^٣ صورة منوعة أو مبدأ صورة منوعة^٤.

و لا يعدم الشيء بعدم ما هو شرط في حدوثه، لأن علة الثبات غير علة الحدوث و قد تحققت ذلك من قبل.

و إذا استوجب البدن حدوث صورة فوجب حدوث مبدئها، و لا يلزم أنه إذا استوجب فسادها يجب فساد مبدئها، فإن مقتضي لحدوث معلولٍ ما يجب أن يكون مقتضياً لوجود جميع علله بشرائطها كلها؛ و مقتضي لفساد أمرٍ يكفيه فساد شرط واحد من شرائط وجوده، سواء كان ذلك الشرط الواحد وجودياً أو عدمياً.

و قد مثل^٥ البدن بشبكة اقتنص^٦ بها وجود النفس من مبدئها المفارق، فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج إلى بقاء الشبكة بل تبقى النفس بقاء علتها الفائضة لوجودها؛ و لا مدخل لمرجح وجودها عنه في وقت دون آخر في ذلك.

١. س. - مج ٢: مباينتهما.

٢. ت. أس ١: الشيء.

٣. س. - جوهر مجرد بل من حيث هي.

٤. س. - أو مبدأ صورة منوعة.

٥. س. - يقتصر.

٦. أس ١: تمثل.

فإن قيل: إذا كان المبدأ المفارق كافياً في وجودها فكيف تخلّفت عنه؟ قلنا: هذا طعن في حدوثها لا في بقائها و ليس كلامنا الآن إلا في بقائها. و أما الكلام في حدوثها و قدمها فقد سبق. و قد ذكر في وجه كون البدن شرطاً لحدوثها، أن العقل الذي هو علّتها لا مرجّح لصدور نفس واحدة عنه، فإن إمكان صدور غيرها منه كما مكانها و ليس عدد أولى من عددٍ فلا مرجّح لحصول عدد من النفوس منه و لا يصدر عنه من النفوس عدد غير متناه، فلا يترجّح^١ إمكان وجود النفس الواحدة أو النفوس عنه على إمكان عدمها. فوجب أن يبقى عدمها مستمراً إلى أن تستعدّ النطفة لأن تكون آلة للنفس تشتغل بها؛ فصار وجود النفس بتلك النطفة أولى من عدمها و اختصّ عددها بعدد النطف^٢ المستعدة في الأرحام.

و هذا^٣ شرط الابتداء لترجيح الوجود على العدم لا شرط البقاء و الثبات^٤. و أنت فلا يخفى عليك ضعف هذا الكلام في شرطية حدوثها و ترجيح أعدادها.

قال:

فصل [٦- في التناسخ و إبطاله]

الحجة في امتناع التناسخ، أن البدن إذا حصل له مزاج استحق به^٥ من الواهب نفساً، فإذا قارنته^٦ النفس المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان؛ و لا يعلم^٧ الإنسان لبدنه إلا نفساً واحدة لا غير.

أقول: يريد بـ«التناسخ» هاهنا انتقال نفس الإنسان أو نفس غيره من الحيوان عن تدبير بدنها إلى تدبير بدن آخر إمّا من نوع بدنها، كما تنتقل نفس إنسانية من تدبير بدن إنساني إلى تدبير بدن إنساني، و إمّا من نوع آخر كانتقالها إلى تدبير بدن فرسي أو طيري. و للناس في هذه المسألة عدة مذاهب:

فمنهم، من لم يجوّز انتقال النفس إلى تدبير بدن غير بدنها.

٣. مج ٢: فهذا.

٢. ت، مج ٢: النطفة.

١. س: و لا يترجح.

٦. ك: قارنته؛ سائر نسخها: قارنته.

٥. مج ٢: - به.

٤. س: - و الثبات.

٧. مج ١: - النفس المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان؛ و لا يعلم.

ومنهم، من^١ جَوَّزه ولكن إلى بدن من نوع بدنها لا إلى غير نوعه.
ومنهم، من جَوَّز ذلك إلى غير النوع أيضاً؛ ولكنه اشترط أن لا يكون في الحيوان إلا إلى بدن حيواني.

ومنهم، من ذهب إلى تجويز الانتقال من البدن الإنساني إلى البدن النباتي.
ومنهم، من يجَوِّزه من الأبدان الإنسانية إلى الأجسام الجمادية.
وهؤلاء يسمّون انتقال النفس الإنسانية إلى بدن آخر «نسخاً»، وإلى بدن حيواني «مسخاً»، وإلى جسم النبات «فسخاً»، وإلى جسم الجماد «رسخاً».
والحجة التي ذكرها على امتناع التناسخ بالمعنى المذكور هي مبنية على حدوث النفس.

و تقريرها أن النفس إنما حدثت وتكوّنت مع تهيؤ الأبدان المقتضي لوجودها من العلل المفارقة، وليس ذلك على سبيل البخت والاتفاق من غير كون المزاج الحادث للبدن به يحصل استحقاق حدوث نفس مدبّرة^٢، لكن اتفق وجود نفس واتفق معه وجود بدن؛ بل استحقاق البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبّرة له من واهب النفوس نازل منزلة استحقاق الجسم لقبول نور الشمس إذا رفع الحجاب من وجهه؛ وإذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس^٣ له. وليس بدن يستحقه و بدن لا يستحقه، إذ أشخاص الأنواع لا يختلف في الأمور التي بها يتقوم. فلو تعلّقت النفس بعد موت البدن ببدن آخر فذلك البدن الآخر لا محالة يستحق بذاته نفساً يحدث له ويتعلّق به ولا يمنع من حدوثها وجود نفس أخرى في العالم غير مشغولة بتدبير بدن، كما لا يمنع من إشراق نور الشمس على الجسم القابل لنورها^٤ إذا كان الحجاب بينها وبينه مرفوعاً^٥، حضور سراج ليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب أيضاً.

وإذا استحق الجسم بمزاجه من الواجب نفساً، فلو قارنته نفس أخرى مستنسخة لحصل لحيوان واحد نفسان معاً وذلك محال؛ لأن العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على وجه

٣. س: نفسه.

٢. آس: تدبّره.

١. آس: من.

٥. ت: + و.

٤. س: + و.

الانطباع فيه كما بين، بل علاقة الاشتغال به والتدبير له والتصرف فيه حتى تشعر النفس بذلك البدن وتنفعل ذلك البدن عن تلك النفس؛ فكل^١ إنسان وكذا كل حيوان فإنه يستشعر نفساً واحدة هي المتصرف^٢ والمديرة لبدنه.

فإن كان هناك نفس أخرى لا تشعر بذاتها ولا لها اشتغال بالبدن وجب أن تكون مقطوعة العلاقة عن ذلك البدن فلا تكون نفساً له، إذ لا معنى لكونها نفساً لبدن ما إلا تعلقها بذلك البدن هذا النحو من التعلق. فإذا لم يحصل ذلك لم يحصل كونها لذلك البدن.

فالحاصل، أنه لو كان التناسخ حقاً لحصل نفسان لبدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله. والكلام المذكور كله هو^٣ لبيان الشرطية وبطلان التالي. وإذا عرفت هذا، فقله: «و لا يعلم الإنسان لبدنه إلا نفساً واحدة لا غير»، فيه نظر من وجهين:

أحدهما، أنه إنما ذكره لإبطال أن يحصل لحيوان واحد نفسان فكان يجب أن لا يخصصه بالإنسان، لأن النفي عن الخاص لا يدل على النفي عن العام.

و ثانيهما، أن عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم الشيء في نفسه؛ فكون^٤ الإنسان لا يعلم لبدنه نفساً أخرى ليس بدليل على عدم نفسٍ أخرى له في نفس الأمر لجواز أن يكون لبدنه نفسان وهو لا يشعر إلا بواحدة فقط.

و لا يندفع ذلك إلا بدليل منفصل.

و ممّا يؤكّد هذا الإيراد، أن الإنسان ليس إلا النفس، فكل نفس تجد ذاتها ذاتاً واحدة لأنّها شيء واحد، فلو تعلّق بالبدن الإنساني ألف نفس لما أمكن أن تدرك كلّ واحدة ذاتها إلا نفساً واحدة؛ وأمّا غيرها من النفوس المتعلّقة بذلك البدن فلا مانع أن لا يكون عندها منها خبر ولا علم.

والجواب عن الأوّل، أنه متى علم الإنسان أن المدبّر لبدنه نفس واحدة فقط، علم بطريق الحدس أن المدبّر لبدن كلّ حيوان من الحيوانات نفس واحدة أيضاً. ونحن إذا رجعنا إلى أنفسنا؛ فإننا لانشكّ أن المحرّك بالإرادة لبدن الفرس والطير مثلاً ليس هو نفسان

٣. مج ٢: - هو.

٢. مج ٢: المصرفة.

١. آس ١، مج ٢: وكل.

٤. آس ١: فيكون.

بل هو نفس واحدة لا غيرها، وإلا لوقع التصادم والتدافع في تصرف النفس^١؛ فمن لم يجد هذا من نفسه فهو لقصور في حدسه.

و الجواب عن الثاني، أنه استعمل اللفظ الدالّ على «عدم العلم» وأراد به «العلم بالعدم» على وجه التجوّز لفهمه من القرينة العلمية؛ وليس التعويل هاهنا على مجرد كون الإنسان لا يشعر بنفسه إلا نفساً واحدة، بل وعلى ما يظهر من كون حركات البدن والتصرفات فيه ليست إلا عن تلك النفس المدركة لذاتها كما قرّرت في إبطال تالي شرطية القياس. وهذه الحجة في إبطال التناسخ غير برهانية. وقد صرّح المصنّف بذلك في حكمة الإشراق^٢.

قال: سؤال: الخصم ليس يسلم أنّ بدن^٣ الإنسان يفيض إليه من الواهب شيء؛ بل قال: إنّ نفوس^٤ النبات انتقلت إلى الحيوانات، ومن الحيوانات إلى الإنسان بعد انتقالها في أنواع^٥ من النبات والحيوانات؛ ثم ما يتخلّص فيصعد إلى رتبة الإنسان.

جواب: إن استعدّ^٦ النبات بمزاجه لنفسه، فالأولى أن يستعد الإنسان بمزاجه^٧ الأكمل الأتمّ.

سؤال: مثل هذه الأولويات في عالم الاتفاقات غير مسموعة، فإن هاهنا أموراً قدرية غائبة^٨؛ ولو اجتمع الناس على أن يستخرجوا أنّ^٩ المغناطيس لأيّ مزاج استعدّ للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم العثور. وليس لقائل أن يقول: إذا استعد المغناطيس لجذب الحديد بمزاج فمزاج الإنسان أكمل فينبغي أن يجذبه فإنّ الأمور خفية.

أقول: توجيه هذا السؤال هو على المقدمة القائلة إنّ كلّ بدن يستحق بمزاجه حدوث نفس مدبرة له من واهب النفوس، فإنّ الخصم القائل بالتناسخ يمنع صحّتها ويدّعي:

٢. حكمة الإشراق، فقره ٢٣٤، ص ٢٢٠.

٥. مج ١: أنواعه.

٨. مج ٢: غيائية.

١. ت: النفس؛ آس ١: النفسين.

٤. مج ١: النفوس.

٧. مج ١: لمزاجه.

٣. مج ١: البدن.

٦. آس ٢: استعداد.

٩. مج ١: + حجر.

- [١] أن البدن الإنساني إنّما النفس المدبّرة له منتقلة إليه من أبدان باقي الحيوانات.
 [٢] وأنّ النفس المدبّرة^١ لأبدان الحيوانات منتقلة إليها من النبات.
 [٣] وأنّ^٢ المزاج النباتي هو الذي يستدعي فيضاً جديداً من المفارق دون الإنساني و
 الحيواني.

و القائلون بذلك، ربّما زعموا أنّ النفس الفائضة لا تنتقل إلى الحيوان إلّا بعد ترّدها في أنواع من النبات؛ فإنّ أنواعه و أنواع الحيوان متفاوتة المراتب، فلا يزال تنتقل من كلّ مرتبة إلى ما هو^٣ أفضل منها وأكمل، حتى تنتهي إلى المرتبة المتأخّمة لأدنى مرتبة من الحيوان ثم تنتقل منها إلى^٤ المرتبة الأدون من مراتب الحيوان، مترقيةً منها إلى الأعلى فالأعلى من مراتبه، حتى تصعد إلى مرتبة الإنسان متخلّصةً إليها من المرتبة المتأخّمة لها.
 و ربّما زعموا أنّ جهات النقل و التردّد في الأنواع المذكورة لا^٥ على هذا النظام المذكور، بل على سُبُل أخرى.

و قوله: «بعد انتقالها في أنواع من النبات و الحيوانات»: يشير به إلى الانتقالات و التردّدات المذكورة و هو محتمل للأمرين.

و قوله: «ثم ما يتخلّص فيصعد إلى رتبة الإنسان»: فيه إشعار بأنّ من النفوس المنتقلة في أنواع النبات و الحيوان ما لا يتخلّص إلى المرتبة الإنسانية على مذهب القائلين بهذه المقالة من أرباب التناسخ^٦، بل يبقى دائماً مترّداً في تلك الأنواع. هذا هو توجيه السؤال على المقدمة المذكورة و تقريره.

و أجاب عنه بأنّ المزاج الإنساني أكمل و أتمّ من المزاج النباتي و الحيواني، فإذا استعدّ النبات بمزاجه الأنقص لحدوث نفس له من المفارق فالأولى أن يستعد الإنسان بمزاجه الذي هو أكمل و أتمّ من مزاج النبات لحدوث نفس تفيض عليه من المبدأ المفارق.
 ثم أورد على هذا الجواب سؤالاً آخر و معارضةً:

١. س: - له منتقلة إليه من أبدان باقي الحيوانات، وأنّ النفس المدبّرة.

٢. س، مج ٢: فإنّ. ٣. ت: - هو.

٤. س: - المتأخّمة لأدنى مرتبة من الحيوان ثم تنتقل منها إلى. ٥. ت: - لا.

٦. مج ٢: - من أرباب التناسخ.

أمّا السؤال، فهو منع الأولوية المذكورة.
و أمّا المعارضة، فهي بالمغناطيس^١ في استعداده بمزاجه لقبول^٢ القوة الجاذبة للحديد دون بدن الإنسان. و عبارته في هذا السؤال و المعارضة واضحة غنيّة عن التفسير.

قال: ثم أقول: بلى إنّ المزاج الأشرف يستدعي^٣ النفس الأشرف و هي التي جاوزت الدرجات النباتيّة و الحيوانيّة؛ و النفوس إنّما كان احتياجها إلى القوالب لأجل أنّها بالقوة؛ فالنفوس الإنسانية الجاهلية الشقيّة هي أنحس^٤ ممّا كانت في أوّل فطرتها و لها الملكات الرديّة، فهي أشدّ انجذاباً إلى الأجرام ممّا كانت.

ثم الفاسق الشرير الجاهل إذا قلّت شواغله في منام أو لخللٍ - كما للممرورين - يطّلع^٥ على أمور غيبية لا تتّصل به بذلك العالم، فكيف جوّزتم مفارقة الأشقياء عن البدن و ليس بينها و بين النفوس الفلكية حجاب فتصل بها و تتلذّد^٦. فأين الشقاوة؟ و إن قلتم منعها الهيآت الرديّة، فلم ما منعها عن المنامات أو الأمور الغيبية عند خلل؟ فلا محالة ينبغي أن تنتقل نفوس الأشقياء على حسب أخلاقها و ملكاتها و علاقاتها مع الأجرام إلى شيء من الحيوانات المتعدّية^٧؛ ثم الحيوانات ليس لها عضو إلّا و ينتقص و يتحلّل و لو يسيراً يسيراً. و إذا^٨ لم يثبت فيها شيء دون تحلّل، إذ الحرارة و الهواء المحيط و غيرها من الأسباب مخفّفة^٩ محلّلة فليس لنا أن نقول إنّ الفرس^{١٠} لا يزال ينقص نفسه الحيوانية، فتتقص فرسيته؛ ثم ما يرى^{١١} من الحيوانات من عجائب الأفعال^{١٢} تشهد أنّ لها نفوساً غير منطبعة ينبغي أن ترتقي إلى كمال؛ فإنّ العناية لا توجب إهمال نوع عن كماله فترتقي إلى الإنسانية. وكانت الحكماء كلّهم من القدماء يرون هذا الرأي و إليه إشارة الأنبياء و كقول القائل الحق سبحانه و تعالى^{١٣}: ﴿كَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا

٣. مج ١: ليستدعي.

٦. مج ٢: + بها؛ آس ٢: به.

٩. آس ١: مخفّفة.

١٢. آس ٢: - الأفعال.

٢. مج ٢: لقبول مزاجه.

٥. ت: فيطّلع.

٨. مج ١: فإذا.

١١. ك: نرى.

١. آس ١: فهو المغناطيس.

٤. آس ٢: أبخس.

٧. ك، مج ٢: المعذبة.

١٠. مج ١: - إنّ الفرس.

١٣. مج ١: - سبحانه و تعالى.

غيرها^١ وقوله: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين﴾^٢ وقوله: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون﴾^٣ وقوله: ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل﴾^٤ وقوله: ﴿ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون﴾^٥. والمسيح وغيره من الأنبياء^٦ يقرب التصريح فيما نحن فيه.

والذي يقال: «لا يجب أن يطابق عدد الكائنات عدد الفاسدات ولا وقت الفساد بالكون»، غير صحيح؛ فإن من الأمور الفلكية المستمرة ما يخفى علينا آثارها^٧؛ ولعله وجب بقانون مضبوط في العناية وما اطلعت عليه.

وأما العدد فليست عن جميع الحيوانات تنتقل إلى الإنسان، ولا عن جميع النبات. ثم فيما بينها رتب كثيرة ومدة بقاء تختلف ولا تنضبط لنا.

ولولا كثرة نفوس راجعة في أزمنة طويلة لكان التطابق ممتنعاً؛ مع أنه يجوز أن يكون حيوانات لا استعداد لها لقبول فيض جديد مقصورة الاستعداد على ما ينقطع تصرفه عن الهياكل الإنسانية منتقلاً بتصرفه إليها، إذا كانت^٨ علاقته مع الأجرام باقية، دون السعداء الذين قيل فيهم لا يموتون ﴿إلا الموتة الأولى﴾^٩ وبهذا يستمر التعذب^{١٠} بالجهل المركب وغيره؛ فإن المفارقة بالكلية ليس معها تخيل؛ والجهل المركب لا بد فيه من تصورات^{١١} وتصديقات على خلاف ما ينبغي حاضرة، فلا متخيلة متخصصة^{١٢} بصورة صورة ولا اتفاقات متجددة كما في^{١٣} السرمد، فلا تعذب لها بالجهل المركب. غاية ما في الباب أن تبقى ملكات، فإذا

٣. انعام (٦): ٣٨.

٢. تين (٩٥): ٤ - ٥.

١. نساء (٤): ٥٦.

٥. مؤمنون (٢٣): ١٠٧.

٤. غافر (٤٠): ١١.

٦. آس ٢، ك: المسيح وغيره من الأنبياء؛ سائر نسخهها؛ والمسوخ وغيره من هذه الأشياء.

٩. اقتباس از سورة دخان (٤٤)، آيه ٥٦.

٨. مع ١: كان.

٧. ك: أثرها.

١٢. مع ١: مخصصة؛ مع ٢: مخصوصة.

١١. مع ١: التصورات.

١٠. مع ٢: التعذيب.

١٣. مع ١: متجدد في.

لم يبق مدد إدراكي ولا شوق إلى ما لا تصوّر له بوجه ولا مخصّص ولا قوّة نزوعيّة
فلا تألّم بالشوق أيضاً إلى أشياء كثيرة، وقد ارتفعت المشوّشات الحسيّة^١ فكان^٢
لها ما لمن^٣ وقفت قواه فنال^٤ اللذات العلى. ومن أنصف من^٥ نفسه وجد تصديقاً
بهذا. وكذا من نظر إلى عجائب في^٦ الحيوانات كتكبر الأسد ورئاسته، وكقوّة^٧
بعضهم المعجزة للإنسان، أكان بنفس المزاج؟ والإنسان أتمّ مزاجاً، أو بضخامة^٨
البدن الممانع بثقله^٩ لجهات التحريك الغير المطرّد؟ وقد لا يزيد على^{١٠} الإنسان
ببدنه، وليس كذا؛ أو بنفسه المنطبعة التي زادت على المجردة بقوّتها، وهو محال.
وما يرى من رئاسة النحل وسماع الإبل المنسي له جميع مهمّاته يشهد بهذا. و
احتراز الفرس مثلاً عن البير أو^{١١} الذئب أكان^{١٢} لبير^{١٣} أو ذئب^{١٤} هو^{١٥} في الخيال
معين^{١٥} كما قيل، فما كان يحترز عمّا يخالفه في المقدار واللون والشكل والوضع
وليس كذا؛ أو عن أمر كلي يستدعي نفساً مجردة فلا انطباع، فتستدعي من العناية
سعادة إمّا الترقّي إلى الإنسان، أو بلذّة من عقل بعد المفارقة.

والذوق السليم يتفطن لهذه الأشياء. ولعلّ هذه من إحدى عشر مسألة كتمها
المعلّم الأوّل لمصلحة. وليس هذا ما اصطلح عليه بـ«التناسخ»؛ فإنّهم القائلون
بأنّ النفوس جرميّة دائمة الانتقال في الحيوانات؛ وأيضاً لا مانع عن أن يكون من
الحيوانات والنبات الغير الثابتة زماناً طويلاً، ما ليس لها مثل هذه النفوس، ففي
الأدوار والأزمنة الطويلة بعد اللبث أحقاباً ينجو نفر^{١٦} من الأشقياء عن هذه
العمد^{١٧} الممدّدة من هذه جهنم، التي قيل لها: هل امتلأت؟ فقالت^{١٨}: هل من
مزيد^{١٩}؛ وعلى حسب الأخلاق والملكات تتخصّص بالأنواع^{٢٠}.

- | | | |
|--|-----------------------------------|-----------------------|
| ١. مج ١: الجسميّة. | ٢. مج ٢: وكان. | ٣. مج ٢: كمن. |
| ٤. مج ١: فينال. | ٥. مج ٢: في. | ٦. آس ٢: من. |
| ٧. مج ٢: قوّة. | ٨. مج ١: مزاجاً ولضخامة. | ٩. مج ١، مج ٢: بنقله. |
| ١٠. ت: + هذا. | ١١. مج ١: و. | ١٢. مج ٢: لكان. |
| ١٣. ت: العرش مثلاً عن البير أو الذئب أكان كبيراً. | ١٤. آس ١، ت. مج ٢: هي؛ مج ١: بقي. | ١٥. مج ٢: المعين. |
| ١٦. مج ١: نفرأ. | ١٧. مج ١: العمدة. | ١٨. ك: وتقول. |
| ١٩. اقتباس از سورة ق (٥٠)، آيه ٣٠: ﴿هل امتلأت وتقول هل من مزيد﴾. | | ٢٠. مج ٢: الأنواع. |

أقول: لما دفع الحجة على منع التناسخ حكايةً عن القائلين به، أخذ بعد ذلك في ذكر الحجج التي احتجّوا بها على إثباته وهي ثمان حُجج وكلُّها إقناعيات لا تفيد اليقين:

الحجة الأولى: إنّ مزاج الإنسان أشرف من مزاج النبات و باقي الحيوانات و المزاج الأشرف يجب أن يستدعي نفساً أشرف من النفس التي استدعاها المزاج الأخسّ، و النفس التي هي أشرف من النفس التي استدعاها^١ مزاج النبات و الحيوان هي النفس التي جاوزت الدرجات النباتيّة و الحيوانيّة، فيجب أن تكون هي التي تستدعيها مزاج الإنسان؛ و ما تلك إلا التي انتقلت من النبات و الحيوانات.

الحجة الثانية: النفوس إنّما تعلّقت بالأبدان لتستكمل بها فلولاً أنّ فيها ما بالقوة ما تعلّقت بها؛ و ليس الحكمة في هذا التعلق إلا إخراج ما في النفس بالقوة إلى الفعل، فإذا انقطع تصرّفها عن بدنها بالموت و هي جاهلة لم تخرج إلى الفعل بل هي أبخس ممّا كانت في أوّل فطرتها لحصول المعتقدات الفاسدة لها، و لتلطّخها بالملكات الرديّة و الأخلاق الذميمة فهي أشدّ انجذاباً إلى الأجرام ممّا كانت و أحوج إلى التعلّق بالبدن، فتقتضي العناية أن يتعلّق ببدن آخر و لا يزال كذلك إلى أن يحصل لها الاستكمال التام.

الحجة الثالثة: لولا أنّ نفس الإنسان تنتقل بعد موت البدن إلى تدبير بدن آخر لما كان الفاسق الشرير الجاهل متعذباً بعد الموت، و التالي باطل بإجماع من يُعتبر من الأمم، فالمقدّم مثله.

و يتبيّن الشرطية بأنّ الإنسان المذكور إذا قلّت شواغله إمّا بالنوم، أو بخللٍ كالممرورين يطّلع على أمور غيبية كما دلّت تجربته عليه، و ليس ذلك إلا لاتّصاله بعالم المفارقات من الجواهر العقلية و النفوس السمائية كما ستعرف؛ و إذا كان كذلك فالشواغل عند مفارقة البدن بالكلية أقلّ منها في حال النوم و الخلل؛ فيجب أن يتصلّ نفس هذا الفاسق عند مفارقتها بدنّها بذلك العالم، إذ ليس بينها و بين النفوس^٢ الفلكية حينئذ حجاب، فإنّه لم يكن الحجاب بينهما إلا البدن و قد زال، و مع اتّصالها بها يحصل لها التلذّذ بذلك الاتصال كما

١. س: - المزاج الأخسّ، و النفس التي هي أشرف من النفس التي استدعاها.

٢. أس ١: - النفوس.

ستعلم؛ فلا وجه لحصول الشقاوة لها بعد الموت من غير انتقالها إلى تدبير بدن غير البدن الذي كانت مدبرة له ومتعلقة به.

لا يقال: لانسلم أنه لا حجاب بينها وبين النفوس الفلكية بعد الموت، بل لها حجاب حينئذ وهو هيأتها الرديّة وأخلاقها المذمومة، والأحوال التي اكتسبتها من أفعالها القبيحة و ما حصل فيها من العقائد الباطلة والآراء^١ الفاسدة، فإن كل هذه حجب فكيف ادّعيتم أن لا حجاب؟

لأننا نجيب بأن^٢ هذه الأشياء لو حجب بعد المفارقة لحجب في حال تعلق النفس بالبدن أيضاً؛ فما كان يمكن إطلاع النائم والمرور الذي له هذه الهيئات والأحوال على شيء من المغيّبات^٣ أصلاً، وليس الأمر كذا.

وإذا لم يكن بدّ من تعذب هؤلاء الفساق كما أطبق عليه الأنبياء والحكماء، فلامحالة ينبغي أن تنتقل النفوس المتسحقة للشقاوة على حسب أخلاقها وملكاتهما وعلاقتها مع الأجرام إلى شيء من الحيوانات المعذبة؛ كل نفس على موجب ما تقتضيه استحقاقها من العقوبة عدلاً.

الحجة الرابعة: إن الحيوانات لها نفس ناطقة غير منطبعة في البدن كما للإنسان، وكلما كان الأمر كذا وجب أن تنتقل نفوسها إلى الأبدان الإنسانية: أمّا أن لها نفوساً غير منطبعة فيبانه من وجهين:

أحدهما، أن كل عضو للحيوان فإنه ينقص^٤ ويتحلّل ولو يسيراً يسيراً، وليس فيها عضو ليس للتحلل إليه سبيل، إذ الحرارة والهواء المحيط بالأبدان وغير ذلك من الأسباب كالحركة هي كلها مخففة^٥ محللة، فلو كانت نفوس الحيوانات منطبعة في أبدانها لكانت تنتقص بانتقاص البدن الذي هو محلّها، بل كانت تعدم أصلاً من حيث هي تلك النفس، لأن عدم جزء الشيء يكفي في عدمه، فكان الفرس مثلاً لا يزال ينتقص^٦ نفسه الحيوانية بانتقاص بدنها وتحللّه، فتنتقص فرسيته ولا يكون فرس عام أول هو الذي في هذه السنة،

٣. تلفظ «المغيّبات» نیز درست است.

٦. ت، س: ينقص.

٢. مج ٢: أن.

٥. آس ١: مجففة.

١. مج ٢: الباطلة والآراء.

٤. مج ٢: للحيوان ينتقص.

بل غيره بنفسه وبدنه معاً؛ ونحن نعلم قطعاً أن هذه هي تلك، وحيث لم تكن هي ببدنها فهي هي بنفسها.

و ثانيهما، أن ما نراه يصدر من الحيوانات من عجائب الأفعال كمسدسات النحل و الحيل في تحصيل الغذاء وغيره، و التحرّز من الموزيات و الشفقة في تربية الأولاد و عدة أشياء يتعذّر إحصاؤها، يشهد كلّه بأن لها نفوساً غير حالة في الأبدان حلول انطباع و لا يمكن؛ بل هي نفوس مجردة كما لنا.

و من وجوه شهادة هذه الأفعال بذلك أننا نحن مع تجرّد نفوسنا قد لانهدي في كثير من الأحوال إلى ما يهتدي إليه، و لانقدر على مثل مايفعله، و عندها من الفطنة ما ليس عند الأطفال منا. و الحدس يحكم أنه لولا تجرّد نفوسها لما كانت حالها هكذا وإنما قلنا إن كلّ ما كان لها نفوس ناطقة وجب أن تنتقل تلك النفوس إلى الأبدان الإنسانية، لأنّ العناية تقتضي أن لا يهمل نوع عن كماله، و لا يمكن أن تصل هذه النفوس إلى كمالها إلا إذا تعلّقت بالبدن الإنساني؛ إذ الحكمة في التعلّق به هو التوصل به إلى تحصيل الكمال، فيجب أن ترتقي نفوسها المجردة إلى المرتبة الإنسانية بالانتقال إلى أبدانها.

الحجة الخامسة: إنّ المحقّقين من الحكماء الأقدمين و هم أفلاطون و من قبله كانوا يقولون بـ«التناسخ» و يرونه. و قد كان هؤلاء مع علوّ مرتبتهم في العلوم النظرية، لهم علوم مشاهدية؛ و منهم من وصل إلى درجة النبوة؛ و لو لم يكن ذلك حقّاً في نفسه لما كان معتقداً لهؤلاء.

الحجة السادسة: إنّنا نجد الأنبياء عليهم السلام قد أشاروا إلى التناسخ في الكتب المنزلة عليهم و غيرها كآيات التي ذكرها في الكتاب و هي تقارب التصريح به^١.

و بعد ذكر هذه الحجج الست^٢، عارضها بوجه جرت عادتهم أن يستدلّوا به^٣ على امتناع التناسخ ابتداءً، و أشار إليه إشارة من غير تقرير؛ و هذا تقريره:

لو تعلّقت النفس المفارقة لبدنٍ ببدنٍ آخر فلا يخلو إمّا أن يكون تعلّقها بالآخر عقيب المفارقة، أو لا عقيبها:

١. س: - به.

٢. ت: الستة؛ س: التسع.

٣. س: يستدلّونه.

[ألف] فإن كان عقيبتها وجب أنه متى فنى بدن حدث بدن آخر، فيتصل بكل فناء كون و هو باطل.

[ب] وأيضاً، فإمّا أن يكون عدد الأبدان الكائنة مساوياً لعدد النفوس المفارقة، أو أقلّ أو أكثر والكلّ باطل:

[١] أمّا المساواة، فلأنّ النقل إن كان بالنزول عن الإنسان إلى الحيوانات و النبات، فظاهر أنّ أعداد الحيوانات و كذا النباتات تزيد على الإنسان بشيء لا يتقاس فتفضل ذوات النفوس على النفوس، و عليه يقاس حال النزول عن الحيوان إلى النبات، وإن كان بالصعود منهما^١ إلى الإنسان فالنفوس المنتقلة تفضل على الأبدان و على التقديرين لا مساواة.

[٢] و أمّا كون عدد الأبدان الكائنة أقلّ من عدد النفوس المفارقة، فيبطله أنّ تلك النفوس لا بدّ أن يزدحم منها عدّة على بدن واحد:

فإن لم يتمنع و يتدافع عن ذلك البدن فقد تعلّقت عدة نفوس ببدن واحد و قد سبق بطلانه.

وإن تمانعت و تدافعت عنه بقيت معطّلة إمّا كلّها أو بعضها و هو محال.

[٣] و أمّا كون عدد الأبدان أكثر، فلأنّه يقتضي أقساماً كلّها باطلة، لأنّ الأمر لا يخلو إمّا أن تتعلّق نفس واحدة بأكثر من بدن واحد، أو لا تتعلّق:

[١] فإن تعلّقت، لزم أن يكون الحيوان الواحد هو بعينه غيره.

[٢] وإن لم تتعلّق، فإن حدث لبعض تلك الأبدان نفوس^٢ مع تعلق النفوس المستنسخة ببعضها، فهو ترجيح من غير مرجّح؛ و إن لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الأبدان المستعدّة للنفس بلا نفس.

هذا كله على تقدير أن يكون تعلّقها بالبدن الآخر عقيب مفارقتها للذي^٣ قبله.

[ج] فأمّا إن لم يكن تعلّقها به عقيب تلك المفارقة، بقيت تلك النفوس فيما بين البدنين معطّلة و هو باطل؛ ولأنّه لو جاز ذلك مرّة لجاز أكثر منها و دائماً، فلم يكن التناسخ واجباً و هو المطلوب.

ولما أشار إلى هذه المعارضة، أجاب عنها بأننا لانسلم بطلان تطابق عدد الكائنات لعدد الفاسدات، وأن يتصل بكل فناء كونٌ بحيث يطابق وقتُ الفساد وقتَ الكون، فإن الأمور مضبوطة بهيآت فلكية غائبة عنا؛ فإن من الأمور الفلكية المستمرة ما يخفى علينا آثارها و لعل هذا التطابق وجب بقانون مضبوط في العناية ولم يحصل لنا الاطلاع عليه. وكما أنه وجب في خسارة بعض الناس ربحُ بعضٍ حتى لا يبقى المال بينهما معطلاً، فكذلك جاز أن يجب من موت بعض الأبدان حياةٌ بعضٍ آخر منها، لئلا تبقى النفوس معطلةً بين البدنين.

وما قيل في منع مساواة عدد الأبدان الكائنة لعدد النفوس المفارقة، ليس بلازم، فإنه من الجائز أن لا ينتقل جميع النفوس التي للحيوانات إلى الإنسان، ولكن ينتقل بعضها دون البعض، فيطابق عدد ما انتقل عدد ما انتقل إليه؛ وكذا إن كانت منتقلة من النبات إليه^١ أو كان المنتقل إليه من الحيوان والنبات، لاحتمال أن ينتقل إليه من بعض هذا وبعض هذا؛ وعلى تقدير أن ينتقل إلى الإنسان من جميع الحيوانات وجميع النبات، فليس ينتقل إليه كلها ابتداءً من غير توسط، بل جاز أن ينتقل إلى نبات أيضاً أو حيوان ولا تصل إلى الإنسان إلا بعد أطوار كثيرة من الانتقال، فيكون فيما بين الإنسان المنتقل إليه وبين الحيوان أو النبات الذي وقع الانتقال منه أولاً، مراتب كثيرة من الأنواع الحيوانية أو النباتية حصل الانتقال إليه بواسطة الانتقال إليها.

ومدة بقاء تلك النفوس متعلقةً بأبدان تلك الأنواع مختلف:

فمنها، ما هي طويلة الأعمار.

ومنها، ما هي قليلة الأعمار.

وليس ذلك بمضبوط لنا، إنما نعلم أنه على وجه لا يمنع الانطباق^٢. ولولا كثرة نفوس ترجع في أزمنة طويلة إلى ما منه انتقلت دوراً، لكان التطابق ممتنعاً على تقدير أن لا يكون هناك فيضٌ جديد للنفوس، ولا تخلص لبعضها عن الأبدان.

ومن الجائز أن يكون النقل من الإنسان إلى بعض الحيوانات دون بعض، وتكون أبدان

١. آس ١: - فيطابق عدد ما انتقل عدد ما انتقل إليه، وكذا إن كانت منتقلة من النبات إليه.

٢. س: الانطباق.

ما يقع النقل إليها غير مستعدة لقبول الفيض الجديد من المفارق بل يكون استعدادها مقصوراً على النفوس التي ينقطع تصرفها عن الهياكل الإنسانية منتقلة^١ بتصرفها إلى تلك الأبدان.

ولا يكون ذلك لكل نفس انقطع تصرفها عن بدن إنساني، بل النفس التي هي محتاجة بعد إلى العلاقة البدنية.

وأما السعداء من الناس، فهم الذين إذا انقطع تصرفهم عن البدن لم يتعلّق ببدن آخر غيره، بل حصل لهم التجرد الكلي لعدم احتياجهم إلى التعلق بالبدن. وهؤلاء هم الذين قيل عنهم في التنزيل: لا يموتون ﴿إِلَّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى﴾^٢.

هذا آخر ما ذكره من الجواب عن المعارضة التي أشار إليها، ثم عاد بعدها إلى ذكر بقية حجج القائلين بالتناسخ:

الحجة السابعة: لو لم يكن التناسخ حقاً لما استمرّ القول بأنّ الجهل المركب والبسيط يقتضيان التعذب بعد الموت، والتالي باطل فالمقدم مثله.

و بيان ذلك في الجهل المركب، أنّ «الجهل المركب» يفتقر إلى التخيّل إذ لا بدّ فيه من تصوّرات و تصديقات على خلاف ما ينبغي حاضرة، والتخيّل لا يكون إلّا بآلة جسمانية و مفارقة النفوس للأبدان^٣ بالكلية لا يبقى معها للنفس آلة جسمانية، فلا يبقى معها لها تخيّل فلا متخيّلة متخصصة بصورة صورة^٤ حيثنذ، و لا اتفاقات^٥ متجدّدة يكون هي المخصّصة للصور، لأنّ بعد المفارقة لا تبقى النفس واقعة تحت الحركات السمائية والزمان، و إذ لا متخيّلة و لا اتفاقات - كما في السرمذ الذي هو نسبة الأمور الثابتة إلى الأمور الثابتة كما عرفت - فلا جهل مركب، و إذ لا جهل مركب، فلا تعذب بالجهل المركب.

و بيانه في «الجهل البسيط» أنّه وإن بقي في النفس بعد المفارقة ملكات اكتسبتها من البدن فما به يحصل للنفس اكتساب العلوم وهو تصرفها في البدن قد انقطع فلم يبق لها مدد إدراكي ليحصل لها بعد المفارقة العلم بأنّ هناك علوماً^٦ غير حاصلة لها فلا تشاق إلى

٢. اقتباس از سورة دخان (٤٤)، آيه ٥٦.

١. ت: منتقلها.

٥. س، آس: اتفاق.

٤. ت: بصورة.

٣. س: بلا أبدان.

٦. س: علوم.

تحصيل ما لم يكن حصل لها من العلم، فإنه لا شوق إلى ما لا تصوّر له بوجه؛ ثم لا مخصّص لوقوع الشوق إلى شيء دون شيء ولا قوة نزوعية بعد مفارقة البدن لتشتاق^١ النفس بها إلى أشياء كثيرة فلا تتألم النفس بفقد العلم الذي هو الجهل البسيط؛ فلا وجه لتألم النفس بعد المفارقة الكلية للأبدان. بل وجه تلذّذها حينئذ حاصل وهو أن المشوّشات الحسيّة التي كانت مانعة من الاتصال بالنفوس السمائية والجواهر المجردة بالكلية قد ارتفعت بموت البدن فيكون حال النفس بموته حال من وقفت قواه فاتصل بتلك المبادئ فنال اللذات العلى و سيتحقق ذلك فيما بعد؛ ومن أنصف من نفسه وجد تصديقاً بهذا^٢.

الحجة الثامنة: إن النظر إلى أحوال الحيوانات يدلّ على أن لها نفوساً ناطقة منتقلة إليها من الإنسان، أو يجب انتقالها منها إليه من أربعة أوجه:

الوجه الأوّل، مانجده فيها من الأخلاق كتكبر الأسد ورئاسته.

الوجه الثاني، ما نجده لبعضها من القوة المعجزة للإنسان. وطريق الاستدلال من ذلك، أن هذه القوه إمّا أن^٣ يعود إلى بدن الحيوان، أو إلى نفسه؛ والعائد إلى البدن^٤ إمّا لمزاجه، أو لا لمزاجه:

[١] فإن كان لمزاجه فالإنسان أولى بذلك لأنّ مزاجه أتمّ وليس الأمر كذا، لأنّ كلامنا في القوة التي ليس للإنسان بقدرها^٥.

[٢] وإن لم يكن لمزاج البدن بل لأمر يتعلّق بالبدن، فليس في البدن ما هو مظنة ذلك إلاّ كبر الجثة والضخامة، فإنّا نجد زيادة القوة في الأكثر تابعة لها وهي فلا يجوز أن تكون هي سبب قوة الحيوان لأنّ الجسم الأرضي كلّما كان أكبر كان أمتع بثقله للمحرّك عن جهات تحريكه إيّاه؛ وأيضاً فإنّ زيادة القوة بزيادة الضخامة غير مطّردة وإن كانت أكثرية؛ ولو كانت سبباً لا طردت وقد نجد في الحيوانات التي تزيد قوتها على قوة الإنسان أضعافاً، ما لا يزيد جثته على جثة الإنسان، وإن زاد عليه في الجثة لم تكن^٦ زيادة يعتدّ بها فلا تنسب تلك القوة إلى بدن الحيوان؛ فهي إذن منسوبة إلى نفسه؛ فلو لم تكن مجردة واجبة التعلق

٣. ت، آس ١: إلما.

٦. مج ٢: فلم تكن.

٢. س، آس ١: بهذه.

٥. ت: يقدرها.

١. ت: لاشتياق.

٤. مج ٢: بدنه.

بالبدن الإنساني لكانت النفس المنطبعة قد زادت بقوتها على النفس المجردة وذلك محال. الوجه الثالث، الرئيس الذي يقوم للنحل في كؤارة العسل، وتلذذ الإبل بالسماع الذي يُنسيها جميع مهماتها، يشهد بتجرّد نفوسها الدالّ على وجوب التعلق بالأبدان الإنسانية. الوجه الرابع، أنّ أنفس الحيوانات مدركة للكلّيات، وكلّ نفس مدركة للكلّيات فهي مجردة، فأنفس الحيوانات مجردة؛ وإذا كانت كذا فهي من نوع نفس الإنسان فلا بدّ من انتقالها إلى بدنه:

أما دليل إدراكها للكلّيات، فهو أنّ الفرس مثلاً إذا احترز من البير أو الذئب فلا يخلو إمّا أن يكون احترازه عن بيرٍ أو ذئبٍ معيّنين في خياله، أو عن بيرٍ أو ذئبٍ غير معيّنين بل كلي، لكنّه ليس بمعين كما زعم من يدّعي أنّه ليس لغير الإنسان من الحيوانات إدراك كليّ، إذ لو كان معيّناً لكان لا يحترز عمّا يخالفه في^١ المقدار واللون والشكل والوضع، لكن يحترز عمّا يخالف^٢ فليس بمعين، وإذ لم يكن معيّناً فهو أمر كليّ؛ فنفس الحيوان مدركة للكلّي. وأما دليل أنّ كلّ نفس تدرك الكلّي فهي مجردة ومشاركة في النوع لنفس الإنسان، فقد سبق في علم النفس^٣.

وأما دليل أنّ ذلك يلزم^٤ منه انتقالها إلى بدن الإنسان، فلأنّ كلّ نفس مجردة غير منطبعة فلا بدّ وأن تستدعي من العناية سعادةً، وتلك السعادة إمّا بالترقي إلى الإنسان، أو بلذة من عقل بعد مفارقة البدن؛ وحصول اللذة من العقل من غير اكتساب للعلوم النظرية بواسطة البدن الإنساني ممتنع، فانتقال النفوس التي للحيوانات إلى الأبدان الإنسانية متعين. وهذا وأمثاله إنّما نحكم به لتفطن الذوق السليم له.

و لعلّ مسألة «التناسخ» من جملة إحدى عشر مسألة ذُكر أنّ المعلم الأوّل كتبها لمصلحة رعاها.

و لعلّ من منع التناسخ من الحكماء الأقدمين لم يشر إلى التناسخ بمعنى تصرف النفس المجردة في بدنٍ بعد أن كانت متصرفة في غيره، بل منعه بمعنى أن تكون النفس جرميّة أي

١. ت: + ذلك.

٢. ت: - المقدار واللون والشكل والوضع لكن يحترز عمّا يخالف.

٣. در جلد دوم همین اثر.

٤. مع ٢: يلزم.

منطبعة في أبدانها وهي مع ذلك دائمة الانتقال في الحيوانات، فإنه بهذا المعنى باطل قطعاً لاستحالة انتقال الصور والأعراض؛ وليس ما اصطلاح عليه بـ«التناسخ» إلا هذا المعنى الممتنع، وما عداه فلم يقيم^١ البرهان على امتناعه.

والذي أثبت به أن نفوس الحيوانات مجردة لا يتمشى في جميعها بل في بعضها وهي الحيوانات التي فيها ذكاء ولها فطنة، ولا مانع^٢ عن أن يكون من الحيوانات والنباتات الغير الثابتة زماناً طويلاً كالودود^٣ ونحوه ما ليس لها مثل هذه النفوس التي لنوع الإنسان والأنواع المتفطنة من الحيوان؛ ويكون في الأدوار والأزمنة الطويلة بعد لبث النفوس مترددة في الأبدان أحقاباً ينحو^٤ بعضها من مقارنة الأبدان ويتخلص إلى عالم القدس، وتحصل له اللذة الحقيقية.

و يكون تخلصه من التعلق بالأبدان هو المشار إليه في كلام الأنبياء عليهم السلام بخروج بعض الفساق من جهنم التي قيل لها هل امتلأت؟ فقالت: هل من مزيد^٥ كما ورد في التنزيل.

وأما التخصص^٦ لتعلق النفس المفارقة ببدن نوع من الحيوان دون بدن نوع آخر، فهو ما لتلك النفس من الأخلاق والملكات، فإن لكل خلق وملكة بدناً هو أليق به وأنسب إليه كبدن الأسد للشجاعة والفتك. وقد لا يتعلق نفس من له خلق الحرص مثلاً ببدن النملة إلا بعد تعلقها بأبدان كثيرة مناسبة لهذا الخلق على وجه التدرج من بدن أكبر إلى بدن أصغر أو بالعكس. والاحتمالات كثيرة وجميع الحجج المذكورة إنما هي للإقناع وتغليب الظن. وإذا أطبقت هذا الكلام فيها على ما في الكتاب، لم يخف عليك شيء من معاني ألفاظه وكيفية تركيب حججه والوقوف على مقاصده.

قال: الجواب، أما الأولويات^٧، فكما قلت إلا أن لكل مزاج كمالاً^٨ وإذا

استدعى المزاج الأخس^٩ من الواهب فالأكمل أولى.

٣. آس: ١: كدود.

٢. س. مج ٢: + أيضاً.

١. س. مج ٢: لم يقيم.

٥. اقتباس از سورة ق (٥٠)، آيه ٣٠.

٤. ت: ينبغي.

٨. مج ١: كمال.

٧. ت: الأوليات.

٦. س: المتخصص.

٩. آس: ١: الآخر.

و أمّا ثبات شيء^١ في الحيوان، مشهور أنّ^٢ بعض الأعضاء تبقى إلى حلول الأجل.

و أمّا العدد، فكم من عدد من الحيوانات لا يعيش أسبوعاً، و منها ما لا يبقى سنة؛ وكذا النبات، فكيف ينطبق العدد لها على عدد ما يبقى سنين^٣ و هو أقلّ منها عدداً، و ليس نقلُ البعض أولى^٤ من بعض.

و أمّا غرائب إدراكات الحيوانات و تحركاتها، فبمعاونة قوى فلكيّة و إلهامات.

و أمّا حال الإبل و التلذّذ^٥ بالمدرّكات الحسية، ليس يبعد عن قوة جرميّة.

و أمّا المكتوم و غير المكتوم، فالاعتماد على البرهان فيهما.

و أمّا أن يكون استدعاء النبات بمزاجه نفساً من الواهب و فيضاً جديداً لخصوصيّته^٦ كما ذكر من قوة المغناطيس دون الإنسان، فتلك الخصوصية ليست إلّا بالمزاج على حسب أحواله و اعتدالاته^٧؛ فكما أنّ ما استدعى^٨ المغناطيس من الخاصية لا يصلح لغيره، و مازاد عليه بالاعتدال زاد بنوع آخر من الكمال عليه، فكذلك النبات و عجمُ الحيوانات، و الإنسان زاد عليها بالاعتدال فيزيد عليها بقبول فيض مستقل من الواهب دون تبعيتها.

و أمّا الرموز النبويّة، فلها محامل و سيأتي تنمّة الكلام من بعد و ليس هذا الكتاب محلّ التطويل.

أقول: شرع - بعد ذكر السؤال الذي أورده على حجة مانعي التناسخ و بعد ذكر حجج القائلين به - في ذكر الجواب عن ذلك أجمع، و لمّا عرفت أن تلك الحجج إقناعية فالمراد بهذه الأجوبة هو إزالة توهم إيجابها لغلبة الظن، لا لبيان عدم إيجابها لليقين، فإنّ ذلك ظاهر عند كلّ من له بالعلوم الحقيقية أدنى اشتغال و أنس؛ و لم يورد أجوبة الحجج على ترتيب إيرادها بل قدّم و آخر.

١. مج ١: الشيء.

٢. آس ٢: + في.

٤. مج ١: بأولى.

٥. مج ١: فالتلذذ.

٧. مج ٢: اعتداله.

٨. ك: يستدعي.

٣. ت: سنتين.

٦. ت، مج ٢: لخصوصية.

و الذي دفع به السؤال هو أنّ الأولويات وإن كانت غير لازمة في عالم الاتّفاقات كما ذكر السائل إلّا أنّه إذا كان لكلّ مزاج كمال، فإذا استدعى مزاج النبات^١ الذي هو أخسّ من مزاج الحيوان الأخسّ من مزاج الإنسان كمالاً من الواهب، فمن طريق الأولى أن يكون المزاج الإنساني والحيواني اللذان^٢ هما أكمل منه يستدعيان مزاجاً من الواهب أيضاً؛ وإذا استدعى ذلك فلو^٣ تعلّقت بالبدن نفس أخرى تناسخية لكان لحيوان واحد نفسان و هو محال.

و الحكم بالأولوية المذكورة هو حكم إقناعي فقد دفع الإقناعي بإقناعي مثله فتعارضاً و ذلك هو مقصوده.

و أمّا دفع الحجج، فقله: «و أمّا ثبات شيء في الحيوان مشهور أنّ بعض الأعضاء تبقى إلى حلول الأجل»: يريد أن يمنع به بعض مقدمات الحجة الرابعة و هي المقدمة القائلة إنّ كلّ عضو ينتقص و يتحلّل؛ و من يتأمل حق التأمل لا يخفى عليه ركة هذا المنع و ضعفه. و ما ذكره بعد ذلك إلى قوله: «و ليس نقل البعض أولى من بعض»: فهو جواب الكلام المذكور في آخر الحجة السادسة حيث جوّز الانطباق بانتقال بعض النفوس الحيوانية أو النباتية إلى الإنسان دون بعضها.

و أنت تعلم بأنّ الحكم بمنع هذه الأولوية ضعيف جداً و أنّ ذلك الكلام لا يندفع به و الذي بعده إلى قوله: «ليس ببعيد عن قوة جرمية»: يتبيّن به جواب الحجة الثامنة. و منع الوجه الثاني من الوجهين المبينّ بهما أنّ للحيوانات نفوساً ناطقة من الحجة الرابعة. و قوله: «و أمّا المكتوم و غير المكتوم فالاعتماد على البرهان فيهما»: أشار به «المكتوم» إلى احتمال أنّ مسألة التناسخ من إحدى عشر مسألة كتمها المعلّم الأوّل، و به «غير المكتوم» إلى ما حكاه عن من تقدّم أرسطاطاليس من الحكماء من القول بالتناسخ و هو الحجة الخامسة.

و لا شك أنّ المعتمد في المسائل النظرية على البرهان لا على المشهور من الآراء و المذاهب. و لعلّ بعض نواميسهم الدينية قد كان يقتضي ذلك من غير أن يدعواهم إلى القول به

لا حجة برهانية ولا مشاهدة روحانية.

وكلامه^١ بعد هذا إلى قوله: «فيزيد عليها بقبول فيض مستقل من الواهب دون تبعيتها»: هو جواب عما قيل في المعارضة الموردة في السؤال الذي على حجة منع التناسخ. وقوله: «وأما الرموز النبوية فلها محامل»: هذا إشارة إلى جواب الحجة السادسة وتلك المحامل مذكورة في كتب التفسير فلا تصلح بالآيات المذكورة لأن تكون مرجحة لرأي التناسخية.

وقوله: «وسياتي تتمه الكلام من بعد»: فاعلم أنه قد أجاب إلى هاهنا عن السؤال وعن أربع من الحجج الثمان، وبقي من الحجج أربع هي الثلاث الأولى والحجة السابعة، فوعد هاهنا أنه يذكر فيما بعد ما يكون جواباً عنها فتكون تتمه لجواب جميع ما أورده على الحجة المشهورة في إبطال التناسخ. ومن يتأمل هذا الذي^٢ قد قيل في هذا الباب يجد الكلام من الجانبين ضعيفاً:

قال:

فصل [٧ - في اللذة والألم]

اعلم أن اللذات الحسية الظاهرة تغلبها اللذات الحيوانية الباطنة حتى أن محب الشطرنج وغيره من اللعب قد يختاره على طيبات المطاعم^٣. والإنسان يلتذ بمحافضة حشمته^٤ على وجه يختار ترك كثير من اللذات على تركها، ولا يخص نحو هذا بالإنسان بل وعجم الحيوانات كذلك^٥ حتى أن المُرِضة تختار ما ولدته^٦، على نفسها؛ فإذا كانت هذه هكذا، فكيف اللذات العقلية! والعوام غافلون عن أن لذات الملائكة وتنعمها بشهود جلال الله أعظم من لذات البهائم التي شاركتنا في وقاع وغذاء.

أقول: إن العوام يظنون أن لا لذة إلا ما يدرك بالحواس الخمس الظاهرة، وأن ما عداها من اللذات المدركة بغيرها، تارة ينكرونها ويزعمون أنها خيالات لا حقيقة لها، وتارة

٣. مج ١: المطاعم.

٦. ك: ولدتها.

٢. ت: الرأي.

٥. آس ٢: وكذلك.

١. س: فكلامه.

٤. آس ٢: حشمه.

يدعون أنها ضعيفة حقيرة بالنسبة إلى اللذات الحسية، فهو في هذا الفصل أخذ ينبّه على لذات باطنة هي أقوى من الحسية الظاهرة ليبتني عليه ما يريد إثباته بعد ذلك. وقد نبّه على هذه اللذات الباطنة بأمر أربعة:

أولها، لذة الغلبة فإنها قد تختار على طيبات المطاعم ولو كانت في أمر حقير خسيس كالشطرنج والرد وما يجري مجراهما من اللعب؛ حتى أن الذي يجد استظهاراً في شيء من ذلك يوجب له أن يكون غالباً إذا عرض عليه مطعم أو منكوح ربّما رفضهما لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية.

و ثانيها، لذة نيل الحشمة كالجاه وغيره فإنّ كبير النفس يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك ذلك.

و ثالثها، ويتبيّن به أن استعلاء اللذة الباطنة على الظاهرة لا يختصّ بالإنسان بل هو في عجم الحيوانات أيضاً، هو مثل أن المُرّضة من الحيوان يختار ما ولدته على نفسها في المطعم^١ وغيره، و تؤثر سلامته على سلامتها، وإذا كانت اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الظاهرة وإن لم تكن عقلية، فالعقلية في استعلائها عليها^٢ أولى. ويتمثّل^٣ في هذا الموضع أيضاً بأنّ من كلاب الصيد ما يقتنص، على الجوع^٤، يمسكه^٥ على صاحبه وربّما حمله إليه.

و رابعها، لذات الملائكة و تنعمها بشهود جلال الله فإنّها^٦ لا شكّ أعظم من لذات البهائم المشاركة لنوع الإنسان في الوقاع والغذاء، بل لا يجوز أن يكون للذة الحيوان بالأكل و الوقاع وغيرهما إلى لذة الملائكة نسبة يعتدّ بها. وكيف يجوز أن لا يكون لغير الحيوان سعادة أصلاً كما يظنّ العوام الغافلون عن اللذات الروحانية.

قال: و «اللذة»، هي إدراك ما وصل من كمال المدرك و خيرّه إليه من حيث هو

كذلك؛ وإن شئت قيّدت بقولك: ولا شاغل ولا مضاد.

و «الألم» إدراك ما وصل من آفة المدرك و شرّه إليه من حيث هو كذلك؛ وإن

شئت قيّدت بما سبق.

٣. ت: يحتمل.

٦. مج ٢: - فإنّها.

٢. س: استعلاء عليها.

٥. س: يمسك.

١. س: المطعم.

٤. آس ١، س: + ثم.

أقول: إن ماهيتي «اللذة» و «الألم» تصوّرهما بديهي وجداني، فإننا نجد عند الأكل و الشرب و الوقاع حالة مخصوصة هي «اللذة»، و عند الضرب و تفرّق الاتصال في عضو حالة أخرى مخصوصة هي «الألم»؛ و قد عرفت أنّ من البديهيّات ما يفتقر إلى نوع تنبيه إخطار بالبال. ولما كانت الحالة التي نجدها و نتصوّرها عند الأكل غير الحالة التي نجدها و نتصوّرها عند الشرب و^١ الوقاع مع اشتراك تلك الأحوال المتغايرة في كونها لذّة، فالأمر المشترك بين جميعها هو ماهية اللذة و حقيقتها؛ و ما يختصّ بكلّ واحد منها^٢ لا مدخل له في ذلك إلّا بالعرض، و على هذا قياس حال «الألم». و مقصوده الآن أن ينبّه على ماهية هذا القدر المشترك الذي نجده حاصلًا في كلّ صورة توصف باللذة أو الألم و غير حاصل في كلّ صورة لا توصف بهما ليتحصّل في أذهاننا ذلك القدر محذوفًا عنه المخصّصات المقترنة به في كلّ صورة من الصور، لتلايتوهم أنّ لتلك المخصّصات مدخلًا في كون اللذة لذّة، أو كون الألم ألمًا.

و أكثر الحكماء نبّهوا^٣ على تعريف اللذة بأنّها «إدراك الملائم» و على تعريف الألم بأنّه «إدراك المنافي»، و صاحب الكتاب أقام تفسير «الملائم» و «المنافي» مقامهما اختياراً للاختصار و مقتدياً في ذلك بالرئيس ابن سينا^٤.

و فائدة التنبيه على ماهيتهما أن يتبيّن بالنظر الحكمي أنّ السعادة للذوات العاقلة من حيث هي عاقلة أتمّ منها للأنفس الحيوانية من حيث هي حيوانية و كذلك الشقاوة كما سيأتي.

و قد اعتبر في ماهية اللذة أموراً ثمانية:

الأول، الإدراك.

والثاني، وصول شيء إلى المدرك.

والثالث، كون ذلك الإدراك إدراكاً لذلك الواصل.

والرابع، كون ذلك الواصل كملاً.

والخامس، كونه خيراً.

٢. ت: + في كونها لذّة فالأمر المشترك.

٤. الإشارات، نمط هشتم، ص ١٤٥.

١. ت: أو.

٣. س: تنبّهوا.

و السادس، كون ذلك الكمال كمالاً للمدرك.

و السابع كون ذلك الخير خيراً له أيضاً.

و الثامن كون ذلك الإدراك إدراكاً للواصل من حيث هو بالصفات المذكورة.

و «كمال» الشيء هو ما من شأنه أن يكون لذلك الشيء إذا كان صالحاً له و لا نقاً به.

و «الخير» هو «الكمال» باعتبار كونه مؤثراً عند ما هو كمال له. و إنما قيّد بقوله: «من حيث هو كذلك»، و هو الأمر المعتبر في تعريف اللذة أخيراً، لأنّ اللذة ليست هي إدراك اللذيد فقط بل هي إدراك حصوله للملتذّ، و إذا أدرك وصول الكمال و الخير من لا يعتقد كماليته و خيريته لا يلتذّ بإدراك وصوله إليه، و إذا كان الشيء خيراً من جهة دون جهة فلا يلتذّ بإدراكه إلا إذا أدرك من الجهة التي هو بها خير دون الجهة الأخرى.

و قوله: «وإن شئت قيدت بقولك: و لا شاغل و لا مضاد»: فاعلم أنّ الشاغل هو كالخوف المانع عن الالتذّاذ بوجودان الغلبة و غيرها من الملذّات، و «المضاد» هو^١ كالكيفية المانعة للعضو الذائق عن الالتذّاذ بالأغذية الموافقة كالمرور^٢ الذي لا يشتهي الحلو و يكرهه. و عدم اللذة في أمثال الصورتين المذكورتين ربّما قدح به^٣ في التعريف المذكور لماهية «اللذة» و جعل سؤالاً مشكّكاً فيه كما سيأتي.

و بالقيّد المذكور يندفع القدح و يرتفع الشكّ. و إنّما جعلك مخيراً في إضافة هذا القيد و لا إضافته، لأنّ القدح و التشكيك المذكورين يندفعان بالقيّد الذي قبله أيضاً؛ فإنّ الغلبة في حال الخوف، و الحلو في حال المرض جاز أن لا يكونا خيراً بحسب حالتيهما؛ ذلك و لا يدركهما العقل و الحس في تلك الحال من حيث هما خير. فالتعريف بدون قيد «عدم الشاغل و المضاد» يكون تامّاً فلا يحتاج إلى ذلك القيد ليكون متمّماً له بل ليزيده إيضاحاً لا غير.

و من عرف هذه المباحث في تعريف «اللذة»، عرف مثلها و ما يناسبها في تعريف «الآلَم». و «الآفة» نظير «الكمال»، و «الشرّ» نظير «الخير». و لعلّه أتى بلفظتي «الكمال» و

٣. آس ٢: يقدح؛ ت: - به.

٢. ت: كالمرور.

١. س: من اللذات هو.

٤. ت: حالهما.

«الخير» على أنهما مترادفتان وكذا بلفظتي «الآفة» و«الشر» وحملهما على ما لا يوجب التكرار أولى.

[في اللذة والألم و عدة أصول ينتفع بها فيهما]

قال: ولكل من قواك المدركة كمالاً وشرّاً، فكذا^١ لذة^٢ وألم^٣ باعتبارهما. واللذة متعلقة بوصول لكمالٍ خيريٍّ، وإدراكه^٤ من حيث هو كذلك. ويُظنّ أنّ من الكمالات ما لا يلتذّ به عند الوصول مثل الصحة، وليس كذا، فإنّا شرطنا «وصولاً» و«إدراكاً».

والمحسوسات عند الاستقرار قد لا تُدرك؛ على أنّ المريض عند الأوبة إلى صحته عاجلاً يلتذّ عظيمًا، واللذيد قد يصل دون اللذة كما للمريض المبغض للطعام. وإنّما ذلك لأنّه ليس بكمال في حالته تلك، أو لعدم الشعور من حيث هو^٥ كذا؛ ولأنّه يشترط^٦ في الشعور السلامة حتى لا يكون كعليل المعدة المبغض للطعام الحلو^٧، والفراغ حتى لا يكون كالامتلاء شديدًا إذا لم يلتذّ بما يحضره من الطعام.

و السبب المؤلم قد يصل و لا يصل الألم لعدم الشعور، إمّا بناء على عدم السلامة كمن سقطت قواه عند الموت، أو على مانع كالخدر والسُّكر، فإذا استوت القوة عظم^٨ الألم.

و من لم يؤت ذوقاً قد لا يشترط إلى كمال^٩، كالعين الغافل عن لذة الجماع؛ و انتفاء^{١٠} شوقه ليس لعدم لذّاه^{١١} الوقاع بل لانتفاء ذوقه. و من لم يكن له مقاساة قد لا يبالغ في الاحتراز كالمقصر في الجمية لغفلته عن ألم الأمراض.

أقول: لمّا عرّف اللذة والألم، ذكر أنّهما حاصلان بحسب كلّ قوة من القوى وأن^{١٢}

٣. آس ١: - هو.

٦. مع ١: عظمت.

٩. ت: لذات.

٢. مع ٢: إدراك.

٥. ت: - الحلو.

٨. مع ٢: فانتفاء.

١. مع ٢، ك: وكذا.

٤. مع ١: اشترط.

٧. ك: الكمال.

١٠. مع ٢: فإنّ.

الحاصل منهما يختلف باختلاف تلك القوى.

وقوله: «واللذة متعلقة بوصول لكمال^١ خيري وإدراكه من حيث هو كذلك»: نبّه به على أنّ اللذة والألم مع اختلافهما باعتبار اختلاف القوى هما على اختلاف الصور متعلقان بالوصول والإدراك من الحيثية المذكورة. واقتصر على اللذة ليقاس حال الألم عليها. وذكر بعد ذلك شكاً على تعريف اللذة وأجاب عنه:

و تقرير ذلك الشك هو أنّا نجد من كمالات المدرك ما لا يلتذ به المدرك عند وصوله إليه مثل الصحة والسلامة، فإنّهما كمال وخير مع أنّا لانتلذّ بهما كما نلتذّ بالحلو وغيره.

و جوابه، أنّا لم نشترط في حصول اللذة لنا وصول الكمال الخيري فقط بل اشترطنا في حصولها وصول ذلك الكمال وإدراكنا له من حيث هو كذلك، وهذا الشرط فمفقود في هذه الصورة، فإنّ المحسوسات عند استقرارها واستمرارها قد تذهل النفس عن الإحساس بها بسبب ذلك الاستقرار^٢، ولهذا السبب لا يلتذّ بحصول الصحة. على أنّا لانسلم أنّ الصحة لا يلتذّ بها، فإنّ المريض عند عودته إلى صحته عاجلاً يلتذّ بتلك الصحة التذاذاً عظيماً. وأراد بالعود العاجل أن لا يكون على تدريج خفيّ. وفي حال الاستمرار ليس عدم اللذة إلّا لعدم الشعور والإدراك. وذكر بعد هذا عدة أصول ينتفع بها فيما بعد:

منها، أنّ من الأشياء الملائمة ما يصل دون حصول اللذة كما أنّ المريض قد يصل إليه الطعام اللذيذ ولا يحصل له اللذة به، بل ربّما كان مع عدم التذاذه به كارهاً له مُبغضاً لتناوله. والسبب في عدم اللذة وجوه ثلاثة:

أحدها، أنّ حصول ذلك الطعام اللذيذ ليس بكمال لذلك المريض الكاره له أو غير الملتذّ به من حيث هو مريض أو في حال كونه مريضاً.

و ثانيها، أنّه وإن سلّمنا أنّه كمال في تلك الحال لكن لم يقع الشعور به في حالته تلك من حيث هو كمال.

و ثالثها، أنّه حيث لا شعور فلا لذة ويشترط في الشعور السلامة والفراغ، فإنّه إذا لم تكن السلامة لم يقع الشعور والإدراك، كعليل المعدة المبغض للطعام، وإذا لم يكن الفراغ فكذلك

أيضاً، كالممتلئ شديداً إذا لم يلتذّ بما يحضره من الأطعمة التي هي من أوفق الأشياء له و المريض المذكور لم تحصل له السلامة و الفراغ، فلم يحصل له الشعور، فلم تحصل له اللذة بذلك الطعام اللذيذ.

و من تلك الأصول^١، أنّ السبب المؤلم أيضاً قد يصل الى الإنسان و لا يحصل له الألم به و ذلك لعدم شعوره بذلك المؤلم، إمّا بناءً على عدم السلامة، أو على وجود المانع: أمّا الأوّل، فكعدم شعور من سقطت قواه عند الموت بما كان يجده من ألم مرضه. و أمّا الثاني فكالخدر و السكر المانعين من التألم بتفرّق الاتصال مثلاً و الإحساس به، و في صورتين إذا استوت القوة و انتعشت و زال العائق عظم الألم بما لا يقع التألم به قبل ذلك الانتعاش و الزوال.

و من الأصول^٢ التي نبّه عليها، أنّ العلم بوجود اللذة و إن كان علماً يقينياً لا يوجب^٣ الشوق إليها إيجاب ذوقها و الإحساس بها و العلم بوجود الألم و إن كان يقينياً أيضاً لا يوجب^٤ الاحتراز منه إيجاب مقاساته و إدراكه بالحسّ، و ذلك يرجع إلى تفاوت الإدراكات بالشدة و الضعف. و قد عرفت فيما سبق الفرق بين «اليقين» و «المشاهدة» و لهذا نجد العنّين يتحقّق أنّ للجماع لذةً و لكنه لا يشتهيّه و لا يحنّ نحوه و لا يتخيّلّه، و كذلك حال الأكّمه عند الصور الجميلة، و الأصمّ عند الألحان المنتظمة؛ و ليس انتفاء شوق العنّين إلى الوقاع لأنّه ليس بلذيد في نفسه بل هو^٥ لانتفاء ذوقه له، هذا في اللذة؛ و أمّا في الألم فمن لم يقاس و صَبَّ الأسقام قد لا يبالغ في الاحتراز من الوقوع فيها كالمقصر في الحمية بسبب غفلته عن الأمراض الموجبة للآلام المبرّحة^٦ من جهة إيجابها لها.

[أمثلة من الكمالات المختصة بكل واحد من القوى الثلاثة]

قال: و اعلم أنّ الذي هو عند الشهوة خير و كمالاً هو مثل تكيف العضو الذي له قوّة الذوق بكيفية الحلاوة، كانت مأخوذةً عن مادة، أو لم تكن؛ و كذلك اللمس و الشم و غيرهما.

١. س: الوصول.

٢. س: الوصول.

٣. ت: لا يجب.

٤. ت: لا يجب.

٥. س: - هو.

٦. س: الموجبة.

و كمال قوّة الغضب تكيف النفس بالغلبة، أو شعورٌ بأذى عدوّ^١، أو انتقام؛
فلكلّ قوّة^٢ على حسب كمالها لذّة.

و كمال الجوهر المدرك أن يصير عالماً عقلياً ينتقش بجميع الوجود من لدن
مسبّب الأسباب الحق الأول، آتياً على العقول و النفوس و الأجرام فما تحتها على
النظام الذي له و المعاد، إدراكاً مع ملكة^٣ حقيقية.

و العقل لا يقاس لذّته إلى اللذات البهيمية التي سلفت الإشارة إليها:
[١] لأنّها أشرف المشاعر، و إدراكاتها أقوى، فإنّها لا تقتصر على السطوح و
الظواهر كالحواس، بل هي مستظهرة البواطن.

[٢] و ألزم، فإنّها لا تنفسد، بخلاف الحواس.

[٣] و أكثر، إذ مدركاتها لا يتناهى بخلاف ما للحواس.

[٤] و أشرف، فإن مدركاتها الحق الأول و ما يليه من الذوات القدسيّة؛ فنسبة
لذاتها إلى لذات سائر القوى نسبة المدرك و المدرك و الإدراك إلى المدرك و
المدرك و الإدراك.

و الحسيات إدراكها مشوّب^٥. و العقل هو المدرك الخالص^٦ الصافي و
لا يكذب أصلاً. و الاعتقادات السيئة إنّما هي لغلبة وهمٍ و نحوه.
و أمّا كمال النفس من جهة علاقة المادة، فأن تحصل لها الهيئة الاستعلائيّة على
البدن و لا تنفعل عن قواه.

و يحصل لها^٧ العدالة - و هي «عفة» و «شجاعة» و «حكمة» - و هي ملكة
توسّط القوّة^٨ الشهوانيّة و الغضبّيّة؛ و استعمال القوّة العمليّة فيما يدبّر به الحياة و
ما لا يدبّر.

و كمالها بالجملة، التشبّه بالمبادئ بحسب الطاقة، حتى تتجرّد عن المادة من

٣. مج ٢: مسلكة.

٢. ت: فكل.

١. ت: تأذي عدوّاً.

٥. ك: مشوّب؛ سائر نسخهها: شوب.

٤. ت: - إذ.

٧. مج ١: - الهيئة الاستعلائيّة ... قواه و يحصل لها.

٦. مج ١، مج ٢: للخالص.

٨. مج ٢، ت: قوّة.

جميع الوجوه منتقشةً بهيئة الوجود.

وإذا^١ لم تشق النفس إلى كمالها أو لم تتلذذ، فإن ذلك لعوائق بدنية.

أقول: إنه قبل هذا، نبه على أن لكل قوة من القوى المدركة في الإنسان وغيره كمالاً و لذةً تخصّها، و شراً و ألماً يخصّها، و لم يذكر هناك مثلاً يحقق ذلك، فذكر هاهنا أمثلة الكمالات و الخيرات المختصة بكلّ واحدة من القوى الثلاث التي تتعلّق بها الأفعال الإرادية، و هي القوة الشهوانية و الغضبية و العقلية. و بها يعلم أمثلة ما تختصّ بها من الشرور و الآفات، و لهذا لم يتعرّض لها.

أمّا مثال ما هو عند الشهوة خيرٌ و كمالٌ فتكيّف العضو الذي له قوة الذوق بكيفية الحلاوة، و كذا تكيّف كلّ مشعر من المشاعر الخمسة بما يتأدّى إليه من الكيفيات الملائمة المحسوسة، و قد نبّه هاهنا على فائدة ينتفع بها فيما بعد نفعاً كثيراً و هي أنّه لا يفرق الحال في حصول اللذة عن التكيّف المذكور بين كون الكيفية مأخوذة عن مادة خارجة أو حادثة في العضو، من غير أن تكون أخذت^٢ عن أمر من خارج فإنّ الذي يلدّ^٣ و يؤذي بالحقيقة في مثل ما نحن فيه إنّما هو الأمر المرتسم في النفس لا الموجود في الأعيان الخارجية^٤، فالخارجي ليس سبباً بالذات لحصول اللذة و الألم، بل هو سبب لحصولهما بالعرض، و لذلك يلتذّ النائم حالة الاحتلام بالوقاع، كما يلتذّ به حالة اليقظة. و التفاوت في شدة اللذة و ضعفها إن وقع في أمثال ذلك، فلشدة الاستقرار في النفس و ضعفه، لا لأجل الحصول من المادة الخارجية و عدم الحصول منها. و هذا الحكم مطّرد في سائر الحواس كاللمس و الشمّ و غيرهما، هذا ما يتعلق بالشهوة.

و أمّا كمال قوة الغضب فهو تكيّف النفس بكيفية الغلبة أو شعورها بأذى عدوّ أو بحصول الانتقام منه و الظفر به فلكلّ قوة على حسب كمالها لذةً كما أنّ لذة الحفظ تذكّر الأمور الموافقة الماضية، و لذة الخيال و الوهم الرجاء، و هكذا لكلّ قوة من القوى. و لمّا تمثّل به على كمال الشهوة و الغضب، و نبّه بذلك على أمثلة^٥ كمالات كلّ قوة من

٣. س: يلتذ.

٢. آس ١: أحدث؛ ت: أخذ.

١. مج ٢: فإذا.

٥. آس ١: على ذلك بأمثلة.

٤. آس ١، مج ٢: الخارجة.

القوى البدنية، تنزّل من ذلك إلى بيان الكمال الخاص بالنفس الناطقة التي هي الجوهر المدرك منّا وهو الذي يعبر عنه بكمال القوة العقلية ولا شك أنّ كمالها على قياس ما قلنا، إنّما هو باستكمال قوتها النظرية والعملية، أمّا النظرية فبإدراك المعقولات و أمّا العملية فباستعلائها على البدن وقواه؛ هذا على سبيل الإجمال.

و أمّا على وجه التفصيل، فكمالها من جهة القوة النظرية أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الوجود كلّ مبتدئاً من المبدأ الأول مسبب الأسباب، و سالكاً إلى العقول، ثمّ النفوس السمائية، ثمّ الأجرام العلوية بهيئاتها وقواها، ثمّ مادون ذلك حتى تستوفي نفسها هيئة الوجود على ما هو عليه من النظام والترتيب، مبدأه ومعادّه على الوجه الذي تحققت، ويكون ذلك الإدراك بملكة حقيقية متمكنة من جوهرها. وإذا صارت النفس الناطقة هكذا فقد انقلبت عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود، فتشاهد الحسّن المطلق والخير المطلق و الكمال المطلق متّحدة به و منتقشة بمثاله و منخرطة في سلوكه و مستسعدة به^١.

[اللذة العقلية أكمل و أقوى من الحسية]

و لما قرّر ذلك، شرع - قبل بيان كمال قوتها العملية - في إقامة البرهان على أنّ اللذة العقلية أكمل و أقوى من الحسية البهيمية التي سلفت الإشارة إليها.

و تقرير ذلك أنّ تفاوت اللذات هو بحسب تفاوت القوة المدركة و الإدراكات و المعاني المدركة. أمّا القوة المدركة فكلّما كانت أقوى في نفسها و أشرف في جنسها كانت لذتها أتمّ، فإنّ لذة الطعم بحسب قوة شهوة الطعم و لذة الجماع كذلك.

و أمّا الإدراك، فكلّما كان أشدّ كانت اللذة أتمّ و لهذا كان لذة النظر إلى الوجه الجميل على قرب و في موضع كثير الضوء أتمّ من لذة النظر إليه من بُعد و في موضع قليل الضوء. و أمّا المعنى المدرك فكلّما كان أشدّ ملائمة كانت اللذة بإدراكه أكثر كما أنّ اللذة من إدراك الوجه الحسن أكثر لامحالة من إدراك ما هو أقلّ حسناً، و حيث الأمر كذا فكلّما كان العقل أقوى و أشرف من الحس، و إدراكه أتمّ من إدراكه، و مدركاته أفضل من مدركاته،

١. بیشتر این مطالب برگرفته است از الشفاء، الهيات، مقاله ٩، فصل ٧ (در معاد).

كانت اللذة الحاصلة من إدراكه أقوى من اللذة الحاصلة من إدراك الحس على نسبة التفاوت بين المدركين والمدركين والإدراكين، لكن المقدم حق، فالتالي مثله.

و بيان حقيقة المقدم من وجوه سبعة:

الوجه الأول، أن القوة العقلية أشرف المشاعر، فإن القوى الحسية لا تكون إلا في آلات جسمانية والقوة العقلية قائمة بنفسها.

و الوجه الثاني، أن القوة الحسية لا تدرك إلا السطوح والظواهر مقتصرة عليها، والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهر الشيء وباطنه فتميز بين الماهية وأجزائها وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي، والباطن عندها كالظاهر في الإدراك ولا شك أن الإدراك الذي لا يقتصر على شيء أقوى من الإدراك المقتصر عليه.

و الوجه الثالث، أن القوة العقلية لا تنفسد كما عرفت، والقوة الحسية تنفسد ببطلان البدن فهي ألزم^١ من الحسية.

و الوجه الرابع، أن مدركات القوة العقلية وهي الأجناس وأنواعها والمناسبات الواقعة بينها لا يتناهى ومدركات الحواس محصورة في عدد متناه.

و الوجه الخامس، أن من مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك و^٢ تعالى وما يليه من الجواهر العقلية والنفوس السمائية، والحس لا يدرك شيئاً من ذلك بل مدركاته الأجسام والأعراض الخسيسة المتغيرة، وبين المدركين في الشرف بون بعيد جداً.

و الوجه السادس، أن الإدراكات الحسية مشوبة والإدراكات العقلية خالصة إلى الكنه. ومعنى الشوب هاهنا أنها لا تدرك إلا مع زوائد غريبة غير داخلية في ماهية المدرك، فإننا لا ندرك اللون بالحس إلا وندرك معه طولاً وعرضاً وقرباً وبعداً وأموراً أخرى غريبة عن ذات اللون، والعقل يدرك الأشياء مجردة كما هي ويجرّدها عن قرائنها الغريبة.

الوجه السابع، أن العقل لا يدرك الشيء على خلاف ما هو عليه فلا يكذب أصلاً ولولا غلبة الوهم ونحوه، لما حصلت الاعتقادات السيئة كما علمت، وهذا بخلاف الحس، فإنه يرى الكبير صغيراً والصغير كبيراً والساكن متحركاً والمتحرك ساكناً وغير ذلك من

أغلاطه التي عرفتھا، ولولا أن العقل يميّز حقّ المحسوسات من باطلها لما حصل من الحس يقين قطّ، بل العقل هو الحاكم في مدرّكات الحواس وإدراكه يطابق المدرّك من غير تفاوت؛ بل إمّا أن يدرك الشيء على ما هو عليه في نفس الأمر أو لا يدركه أصلاً. وإذ قد تحقّق صدق المقدم بهذه الوجه فالتالي صادق أيضاً. وإلى صدقه أشار بقوله: «فنسبة لذاتها إلى لذات سائر القوى نسبة المدرّك و المدرّك و الإدراك إلى المدرّك و المدرّك و الإدراك»: يريد أن نسبة لهذه العقل بمدرّكاته إلى لذات سائر القوى بمدرّكاتها في الشدة والضعف والشرف والخسة كنسبة العقل ومدرّكاته وإدراكه إلى الحسّ ومدرّكاته وإدراكه في هذه الأشياء. فهذا بيان كمال القوة النظرية واستعلاء اللذة العقلية على اللذة الحسية.

و أمّا كمال النفس الناطقة من جهة القوة العملية على الوجه التفصيلي وهو كمالها من جهة علاقة المادة بأن يحصل لها الهيئة الاستعلائية على البدن، ولا تنفعل عن قواه وذلك بأن يستعمل التوسّط بين الخلقين الضدين لأنّنا لانفعل أفعال^١ التوسط دون أن تحصل ملكة التوسّط^٢.

و المراد بملكة التوسط تبرئة النفس الناطقة عن الهيئات الانقياديّة و تبقيتها على جبلتها، فإنّ التوسّط غير مضاد لجوهر النفس ولا مائل^٣ به إلى جهة البدن بل عن جهته، لأنّه يسلب عنه الطرفين دائماً و^٤ الوساطة المذكورة هي «العدالة»: وهي «عفة» و «شجاعة» و «حكمة»؛ وهذه الثلاثة هي «أصول الفضائل الخلقية» و مجموعها «العدالة». فـ«العفة» منسوبة إلى القوة الشهوانية، و «الشجاعة» منسوبة إلى القوة الغضبية، و «الحكمة» إلى القوة العقلية.

و ليس المراد بـ«الحكمة» هاهنا ما يقال في مقابلة «الحكمة النظرية»، فإنّ تلك هي العلم بالأمر التي وجودها من أفعالنا، وهذه هي الملكة التي تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين الجريزة والغباوة أعني ملكة توسّط استعمال القوة العملية فيما تدبّر به الحياة و ما لاتدبّر، كما أنّ الشجاعة هي ملكة التوسط بين التهور والجبن، و العفة ملكة التوسط بين الخمود والفجور؛ وهذه الأطراف كلها ردائل يجب اجتنابها.

٢. الشفاء، همانجا.

١. س: - التوسّط بين الخلقين الضدين لأنّنا لانفعل أفعال.

٤. س: الطرفين وإنّما.

٣. ت: مسائل.

و استقصاء الكلام في الأخلاق و كيفية اكتساب الأفضل منها و اجتناب الأَرذل، يستدعي بسطاً كثيراً لا يليق بهذا الشرح. وقد صُنِّف فيه كتبٌ مفردة فيجب أن ترجع إليها^١. وبالجملة، فكمال النفس الناطقة من جهة علاقة البدن أن تستولي على القوى البدنية و لاتستولي هي عليها و أن تكون شهوة الإنسان و غضبه و فكره في تدبيره الحياة^٢ و غيرها على الاعتدال، و على ما يقتضيه الرأي الصحيح. و الأولى أن أذكر في هذا الموضع جملة من الفضائل و الرذائل المتعلقة بالقوى الثلاث:

فمن^٣ تفاريع الحكمة:

«الفطنة» و هي جودة الحدس؛ و يقابلها «البلادة».

و «البيان» و هو تحسين نقل ما في ضمير المخاطب إلى ضمير من يخاطبه؛ و يقابله «العي».

و «إصابة الرأي» و هو حسن ملاحظة عواقب الأمور التي تتفكر فيها حتى يدرك جهة الصواب على الوجه الملائم.

و «الحزم» و هو تقديم العمل في الحوادث الممكن وقوعها بما هو أسلم و أبعد عن الغدر^٤ و يوازيه «العجز».

و «الصدق»^٥ و هو موافقة الآلة المعبرة للضمير بحيث يتوافقان إيجاباً و سلباً و صدقهما هو موافقتهما للأمر^٦ في نفسه؛ و الموازي له هو «الكذب».

و «الوفاء» و هو ثبات النفس على مقتضى ما ضمنت و التزمت؛ و هو بإزاء «الجفاء» و «الغدر».

و «الرحمة» و هي لحوق الرقة على ما حلّ به المكروه من الجنس؛ و يقابلها «القساوة»^٧.

١. برگرفته از کلمة التصوف (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ٤)، ص ١٢٩.

٢. آس ١: تدبير الحياة. ٣. س: من. ٤. س، مج ٢: الفرر. ٥. س: - الصدق. ٦. س: الأمر. ٧. آس ٢: الشقاوة.

و «الحياء» وهو ^١هيئة للنفس تقتضي حسن الامتناع عن ^٢أمر يلاحظ تأديته إلى اللوم؛
و توازيه «الوقاحة».

و «عظم الهمة» وهو أن لا يرضى الإنسان من الفضائل إلا بأعلى ما يقدر عليه؛ و يوازي
هذه «الدنائة».

و «حسن العهد» وهو المحافظة على أحوال القربات و الصداقات و الاعتناء بها و
تذكرها؛ و يوازيه «سوء العهد».

و «التواضع» و هو حط ^٣الإنسان نفسه دون منزلة تستحقها من غير نقيصة ^٤؛ و في
موازاته «التكبر» و «الصلف» ^٥. فهذه أحد عشر «فضيلة» تختص بـ «الحكمة» و يقابل كل
منها «رذيلة».

و من تفاريع الشهوانية:

«القناعة» و «السخاء»:

فأما «القناعة» فهي ضبط القوة الشهوانية عن الاشتغال بالزائد على الكفاية و عن
الحرص على ما يشاهد من الغير و هي بين «الحرص» و «الاستهانة بتحصيل الكفاية».
و أما «السخاء» فهو ملكة الإنسان لبذل ما له من المال لجنسه على ^٦حسب الحاجة و
الرأي الصحيح و هو بين «البخل» و «الإسراف» ^٧.

و من تفاريع الغضبية خمس فضائل هي:

«الصبر» و هو ضبط القوة الغضبية عن شدة التأثر بالمكروه النازل الذي يوجب العقل
احتماله و عدم الجزع عنه، أو ضبطها عن حب ^٨مُشتهى يوجب العقل اجتنابه.
و «الحلم» و هو الإمساك عن الابتدار إلى دعاء الغضب إلى الانتقام من الجاني بحسب ما
يقتضيه العقل لا بناءً على مانع خارج.

٣. ت: حظ.

٢. مع ٢: على.

١. ت: هي.

٤. س: مقتضية.

٥. عيناً برگرفته از كلمة التصوف، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٤، صص ١٢٩ - ١٣٠.

٧. همان، ص ١٣١.

٦. مع ٢: وعلى.

و «سعة الصدر» و هو أن لا يتأثر النفس بهجوم الحوادث بحيث يتحير بل يستعمل الواجب وإن عظم الوارد.

و «كتمان السر» و هو قوة ضبط^٢ الكلام عن إظهار ما في الضمير في غير وقته وأهله. و «الأمانة» و هي حفظ النفس عن التصرف في مال الغير عنده لينتفع به و حفظ ذلك عن غير صاحبه إلا بإذنه، و ضبطه عما يفسده بحسب الطاقة إن كان مما يحتاج إلى ذلك. و الرذائل المقابلة لهذه الأشياء هي «الحقد» و «الحسد» و «سرعة الانتقام» و «الشتيمة» و «النميمة» و «الغيبة» و «إذاعة السر» و «ضيق الصدر» و «الخيانة»^٣.

و لا يناسب هذا الموضع من تفاريع الأخلاق أكثر من هذا القدر. و قد بان من مجموع ما ذكر أن كمال النفس بالجملة هو التشبه بالمبادئ العالية بحسب الطاقة البشرية حتى تبقى النفس مجردة عن المادة من جميع الوجوه منتقشة بهيئة الوجود. و لا يتم التجرد بالكلية إلا عند^٤ ترك البدن و الانقطاع عنه انقطاعاً كلياً.

و قوله: «و إذا لم تشتق النفس إلى كمالها أو لم تلتذذ فإن ذلك لعوائق بدنية»: يريد أن ينبّه بذلك^٥ على حل إشكال يرد في هذا الموضع و هو أن المعقولات لو كانت كمالات النفس الإنسانية لاشتقت إلى حصولها عند فقدها و التذت بها عند وجدانها، و تألمت^٦ بحصول الجهل المضاد لها؛ فإن كلّ قوة تلتذذ بكمالاتها و تشتاق إلى تحصيلها و تتألم بحصول أضدادها كاشتياق القوة الباصرة إلى النور و تألمها بالظلمة؛ و حلّه أن اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات، و بعدم الالتفات لا يحصل الذوق فلا تحصل اللذة و الشوق لما مرّ من الأصول؛ و أضداد الكمالات لما كانت مستمرة الوجود و كانت النفس مشغلة بغيرها لم تكن مدركة لها إذ كل واحد من الأمرين يمنع من الإدراك كما سبق؛ و وصول المنافي مع عدم^٧ إدراكه لا يوجب التألم به كما نبّهت عليه. و هذه كلّها عوائق راجعة إلى البدن و قواه و بهذا يدفع^٨ ما أورد من الإشكال.

٣. كلمة التصوف، ص ١٣١.

٦. آس ١، مج ٢: تألم.

٢. ت، آس ١: ضبط قوة.

٥. مج ٢: - بذلك.

٨. س، آس ١: قواها بها يندفع.

١. آس ١: كما أن.

٤. س: عن.

٧. آس ١: - عدم.

قال: وهذه الهيآت والملكات الرديّة إذا تمكّنت بعد المفارقة، كانت النفس بعدها ككونها قبلها إلا أنّها زال عنها مانع الألم فتألّم.

و ليست منطبعة بل لها علاقة شوقيّة إذا لم تحصل لها ملكة الاتصال بالعقل الفعّال، وقد حيل بينها وبين ما تشتهي، فتألّم بجهلها المركّب.

و «الجهل المركّب» هو عدم العلم بالحقّ مع اعتقاد نقيضه. ﴿و من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلاً﴾^١؛ فتبقى مقهورةً مخذولةً، ما لها من شفيح ولا حميم^٢ في نار روحانية أشدّ من نار جسمانية. والجهل المركّب هو الذي لا يرجى فيه النجاة بل يتأبّد. وما كان بسبب عوارض^٣ فيزول^٤ ولا يدوم.

أقول: إنّ النفس الإنسانية وإن كانت في الابتداء لا يمكنها اكتساب المعقولات إلا بواسطة البدن بما يحصل من الحواس الظاهرة من الخيالات التي تقتنص النفس منها^٥ المجرّدات الكلّية، فإنّ البدن بعد تحصيلها^٦ بواسطة^٧ المعقولات تصير وبالأعلى عليها ومانعاً لها من التمتع بكمالها و شاغلاً لها عن الالتذاذ بملائمتها^٨ كما علمت، فهو كالشبكة المركوب^٩ الموصّل إلى المقصد المانع من الاستمتاع به بعد الوصول إليه، و البدن هو الحجاب و المانع للنفس الناطقة عن الاتصال بالمبادئ العقلية و اكتساب كمالاتها منها؛ إذ هي مستعدّة بجوهرها للقبول من تلك المبادئ، و تلك المبادئ ليس من جهتها بخل بل الفيض من قبلها مبذول.

و إذا كان الفاعل التامّ الفاعليّة موجوداً وكذا القابل، فلا يتخلف الأثر عنهما فإن تخلف مع تماميّة الفاعل فليس تخلفه إلا لعدم الاستعداد التامّ في القابل؛ و قابل الكمال من المبادئ المذكورة هو جوهر النفس و التفاتها إلى جهة البدن و ما حصل لها بسبب مقارنته من الملكات و الهيآت الرديّة، هو المانع لها من قبول كمالاتها عنها؛ و منع تلك الهيآت و الملكات عن ذلك ليس مقصوداً على حال تعلّق النفس بالبدن بل إذا فارقت البدن و كانت

٢. اقتباس از سوره غافر (٤٠)، آیه ١٨.

١. إسرائ (١٧): ٧٢.

٥. ت: منها النفس.

٤. مج ١: فسيّزول.

٣. مج ٢: العوارض.

٨. مج ٢: بما يلائمتها.

٧. آس ١: بواسطته.

٦. ت: تحصّلها.

٩. مج ٢: و المركوب.

هذه الهيات و الملكات الرديّة متمكّنة من^١ جوهرها، كان حالها بعد المفارقة في الانحجاب عن تلك المبادئ، كحالها قبل المفارقة بل أسوأ حالاً، لأنّها في حال تعلّقها بالبدن وإن كانت محجوبةً عن كمالها لكن اشتغالها بالبدن يمنعها من التألم بذلك، فعند ترك الاشتغال به زال عنها مانع الألم فتتألم بفقد ذلك الكمال و بتلك الهيات المؤذية^٢ لها المضادة لجوهرها؛ و قبل المفارقة كانت كالمشغول^٣ بالقتال أو الخوف إذا لم يشعر بما من شأنه أن يكون مؤلماً له. و ليست النفس منطبعة في البدن حتى يقال انطباعها فيه هو المانع من اتصالها بالعقل الفعّال لا الهيات، فلا يكون حالها بعد المفارقة كحالها قبلها فإنّه قد بيّن أنّ تعلّقها بالبدن ليس تعلّق انطباع بل علاقتها معه علاقة شوقية إذا قويت كانت حائلة بين النفس و مقتضى طبعها؛ فإذا فارقت النفس و كان اشتغالها بعوارض البدن و شهواته و نزوعها إليه، و عشقها الطبيعي له باقياً بحاله و هو الذي كان حائلاً بينها و بين كمالها فلا شك أنّها تبقى ممنوعة عن الكمال كما كانت، لوجود المانع كما كان.

و إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ النفس الناطقة إذا فارقت البدن فلا يخلو إمّا أن تكون قد حصل لها بمقارنته هيات و ملكات رديّة، أو لا تكون:

فإن كان، فإمّا مع عقائد فاسدة، أو لا معها.

و إن لم يكن فإمّا أن تكون كاملة من جهة قوّتها النظرية، أو لا تكون.

و غير الكاملة، فإمّا معتقّدة للعقائد الفاسدة أو غير معتقّدة؛ فالأقسام خمسة:

الأوّل، أن تكون النفس متلطّخة بتلك الهيات و الملكات ولها عقائد فاسدة.

و الثاني، أن تكون متلطّخة من غير اعتقاد فاسد.

و الثالث، أن تكون غير متلطّخة و هي كاملة من جهة القوّة النظرية.

و الرابع: أن تكون غير متلطّخة و هي^٤ معتقّدة للعقائد الفاسدة.

و الخامس: أن تكون غير متلطّخة و لا معتقّدة.

و صاحب الكتاب قد ذكر في هذا الموضع حكم النفس بعد المفارقة في ثلاثة

٣. س: المشغول.

٢. ت: المؤذية.

١. مج ٢: في.

٤. ت: - كاملة من جهة القوّة النظرية. و الرابع: أن تكون غير متلطّخة و هي.

أقسام: منها، هي^١ الأول والثاني والرابع. وآخر حكمها في قسمين، وهما الثالث والخامس.

والاعتقادات الباطلة هي التي أشار إليها بـ«الجهل المركب» الذي فسرّه بأنه عدم اعتقاد الحقّ مع اعتقاد نقيضه، وقد بيّن أنّ هذا الجهل بعد المفارقة تقتضي العذاب السرمدي سواء كان معه في النفس هيآت أخرى^٢ رديّة أو لم تكن؛ أمّا إذا [كانت] معه هيآت رديّة، وهو القسم الأول من الأقسام المذكورة، فلأنّ^٣ تلك الهيآت تقتضي الشوق إلى مقتضيات البدن و قد حيل بالموت بينها وبين ما تشتهي فتتألم بجهلها المركب، لأنّه ضد الكمال، وهي تعتقد أنّه كمال راجية للوصول إليه بعد المفارقة، فإذا فقدت بعد الموت ما رَجَتْه^٤، صارت تفقد أنّ ما رَجَتْ الوصول إليه خائبة معذّبة. وصاحب الجهل المركب هو الجاحد لكماله من حيث الماهيّة المعترف به من حيث الإنيّة، فهو أبداً مشتاق^٥ إلى الكمال الفائت عنه؛ ولكون آله إدراك الشوق^٦ قد فاتت بالموت تبقى معذباً دائماً، وذلك هو الألم العظيم الذي لا حدّ له. و أمّا إذا لم يكن مع الجهل المركب هيآت رديّة وهو القسم الرابع فمجرّد ذلك الجهل المركب يكفي في حصول العذاب الدائم بعين ما قلنا، وبعد بيانه - لاقتضاء الجهل المركب دوام العذاب - ذكر أنّ العذاب الذي تقتضيه الهيآت الرديّة لا يكون دائماً بل لابدّ من زواله ونّبّه على ذلك بقوله: «و ما كان بسبب عوارض فسيزول ولا يدوم»: يريد بـ«العوارض» تلك الهيئات وزوالها بزوال ما استفيدت منه من الأفعال والأمزجة، وهذه الهيآت تختلف في شدّة الرادة وضعفها وسرعة الزوال وبطئه^٧، ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكمّ والكيف بحسب الاختلافين. ولعلّ قرب زوالها وبعده تابع لقوّتها وضعفها فيكون الأقوى أبطأ وزوالاً والأضعف أسرع.

و يجب أن تعلم أنّ هذا البحث كلّهُ إنّما هو على تقدير أن لا يتعلّق النفس بعد مفارقة البدن بشيء من الأجسام، أمّا على تقدير تعلّقها بشيء منها سواء كان أرضياً أو سمائياً،

١. ت: هو.

٢. ت: آخر.

٣. س: ولأنّ.

٤. فعل ماضى از «رجا».

٥. مع ٢: يشاق.

٦. ت، آس: ١: درك المشوق.

٧. ت: بطؤه.

حيوانياً أو غير حيواني، فإنّ هذه المباحث كلّها تكون ظاهرة السقوط. وإذا تأملت هذه الجملة لم يخف عليك في هذا الموضع شيء من مقاصد ألفاظ الكتاب.

قال: سؤال: فارقت النفس عالم الاتفاقات، والألم لا ينعدم بذاته فكيف تتخلّص؟

جواب: إنّ في عالم النفوس تجددات، وإن لم تكن إلاّ تلاحق^١ نفوس مفارقة لكفى في التجدد؛ فكلّ نفس طاهرة تتصل بنوعها تتلذذ بالمفارقات وتلذذت هي أيضاً بها؛ فتعاكست الأنوار من كلّ على الآخر. والأنفس الخبيثة المتلطّخة تتألم بالاتصال ﴿كَلَمَّا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعْنَتْ أُخْتَهَا﴾^٢.

أقول: توجيه السؤال، هو على دعواه أنّ الهيات الرديّة الباقية في النفس بعد المفارقة تزول ولا يدوم بها التعذب؛ وتقريره أنّ النفس بمفارقة البدن تكون قد خرجت عن عالم الاتفاقات والحركات السماوية، فلا يخلو إمّا أن تكون بتلك الهيات الباقية معها متعذّبة، أو غير متعذّبة:

فإن كانت غير متعذّبة فهو خلاف دعواكم أيضاً.
وإن كانت متعذّبة، فإن لم يزل ذلك التعذب بعد المفارقة فهو خلاف دعواكم أيضاً^٣؛ وإن زال فلا بدّ لزواله من سبب وذلك السبب إمّا ذاته أو غيرها:

[١] لا جائز أن يكون غيرها، فإنّ ذلك الغير لا بدّ وأن يكون حادثاً وإلاّ لم تستمرّ تلك الهيات بعد المفارقة مدّة ما، وكلّ حادث فلا بدّ وأن يستند إلى الحركات السماوية فتكون النفس منفصلة عن حركات السماويات فلم تكن قد خرجت عن عالم الاتفاقات، والتقدير خروجها عنه، هذا خلف. وعلى هذا نبّه بقوله: «فارقت النفس عالم الاتفاقات».

[٢] ولا جائز أيضاً أن يكون سبب زوال ألمها هو ذات ذلك الألم، إذ الشيء لا يكون سبباً لانعدام نفسه وإلاّ لما وجد ألّبتة^٤؛ وإليه أشار بقوله: «والألم لا ينعدم بذاته». وإذا

١. ك: بتلاحق. ٢. اعراف (٧): ٣٨.

٣. ت: - وإن كانت متعذّبة، فإن لم يزل ذلك التعذب بعد المفارقة فهو خلاف دعواكم أيضاً.

٤. س: - ألّبتة.

لم ينعدم الألم الحاصل من الهيات المذكورة لا بذاته ولا بغيره فلا ينعدم أصلاً فلا تتخلص النفس المذكورة من العذاب وهو على خلاف الفرض.

و أما الجواب، فتقريره أنا لانسلم أن النفس بموت البدن فارقت عالم الاتفاقات. وهذا المنع وإن كان كافياً في دفع الإيراد إلا أن المصنف ذكر مستنده على سبيل التبرّع، وذلك المستند هو أن في عالم النفوس تجددات مستندة إلى الحركات الفلكية و يكفينا في إثبات هذه التجددات ما نعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للأبدان قرناً بعد قرن على الدوام والاستمرار، ولا يبعد أن يكون التلاحق المذكور موجباً لأحوال يتجدد لكل نفس من النفوس المفارقة، أو لبعضها، فيحصل من هذا التلاحق تجددات أخرى في عالم النفوس^١ المفارقة. وتلك الأحوال هي اللذات والآلام التي أشار إليها فيما ذكره من قوله: «فكل نفس طاهرة تتصل بنوعها» إلى آخر الكلام وهو الآية المؤكدة لما أورده على وجه الخطابة والإقناع.

[في حال نفوس البله و الصلحاء و الزهاد بعد المفارقة عن البدن]

قال: و للبله و الصلحاء^٢ و الزهاد لكل سعادة بحسبه.

و أما ما يقال: «إنه يكون في الهواء جرم مركب من بخار و دخان موضوعاً لتخيّلات بعض نفوس البله لتحصل لهم سعادة وهمية، وكذلك لبعض الأشقياء لشقاوة^٣ وهمية»، لا أصل له؛ إذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال؛ وإن^٤ قرب من النار فتُحِيله بسرعة إلى جوهرها^٥؛ وإن كان دونه في الهواء فإما أن يتحلل بحر^٦، أو يتكاثف فينزل ببرد؛ و ليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليُس ليحفظه^٧ عن التبدد و يمنع غيره عن ممازجته، و يتعيّن فيه محل التخيل متشكلاً به؛ و لا بدّ من جوهر يابس تنحفظ^٨ فيه الصور، و رطب لتقبّل.

١. آس ٢: النفس. ٢. ت: للبله و للزهاد؛ ك: البله و الزهاد.

٣. ك: شقاوة. ٤. مج ٢: فإن.

٥. ك: بجوهرها؛ سائر نسخهها: بجوهره. ٦. مج ٢: هو.

٧. مج ٢: ليحفظ. ٨. ك: لينحفظ.

أقول: لما ذكر حُكَم النفس بعد المفارقة في الأقسام الثلاثة من الخمسة المذكورة، شرع في حكمها في القسم الخامس وهو أن تكون غير متلطّخة بالهيآت والملكات الرديّة ولا معتقّدة للاعتقادات الباطلة. والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس «البُلّه» وهم اللذين يغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالأطفال ومن يجري مجراهم؛ وكذلك نفوس الصلحاء والزهاد وهذه النفوس إن لم يتعلّق بشيء من الأجسام فهي من أهل السلامة والخلاص لخلوّها من أسباب اللذة والألم، وإن تعلّقت بشيء منها، فذلك هو الذي مال إليه صاحب الكتاب وحكم بأنّ تلك النفس بسبب ذلك التعلّق سعادة تليق بها وتناسب مرتبتها. وهذا التعلّق لا يخلو إمّا أن يكون على أحد وجوه التناسخ المذكورة أو لا يكون؛ والأوّل قد عرفت الكلام فيه؛ وأمّا الثاني فإمّا أن يكون ذلك الجسم من الأجسام الكائنة الفاسدة، أو من الأجسام السماويّة:

فإن كان من الكائنة الفاسدة، فهو ممّا جوّزه بعض الناس، وزعم أنّه لا يبعد أن يكون ذلك الجسم في الهواء، ويكون مركّباً من بخار ودخان؛ لا على أنّ النفس تصير بعد المفارقة نفساً لذلك الجرم مدبّرة له - فإنّ ذلك عين مذهب التناسخ، والكلام إنّما هو على تقدير بطلانه - بل على أنّ ذلك الجرم يكون موضوعاً لتخيّلاتها، فإنّ التخيّل لا يمكن إلّا بآلة جسمانيّة، فتتخيّل هذه الأنفس جميع ما كانت اعتقدته من أحوال السعادة الأخروية؛ ومن الجائز أن يكون هذا الجرم أو مثله موضوعاً لتخيّلات بعض الأشقياء فيتخيّلون به العقاب المصوّر لهم في الدنيا، وهذه هي السعادة والشقاوة الوهميتان.

وقد ذكر في الكتاب أنّ هذا الرأي لا أصل له؛ واحتجّ على بطلانه بأنّ هذا الجرم إمّا أن يكون قريباً من عنصر النار، أو لا يكون:

[١] فإن كان قريباً منها، أحواله بسرعة إلى جوهرها إذ من طباعها ذلك.

[٢] وإن لم يكن قريباً منها^١، بل كان دون ذلك في^٢ الهواء، فإمّا أن يحلّله الحرّ فلا يبقى،

أو يكشفه البرد فينزل من حيّز الهواء إلى حيّز الأرض أو الماء.

١. س: - أحواله بسرعة إلى جوهرها إذ من طباعها ذلك، وإن لم يكن قريباً منها.

٢. س: من.

و^١ لا يجوز أن يكون حال هذا الجرم كحال الروح التي لنا؛ يمنعها عن التبدّد والتحلل و
ممازجة غيرها لها ما يحيط بها من الأعضاء التي يغلب عليها العنصرُ الأرضي اليابس؛ إذ
لا يمكن مثل ذلك في وسط الهواء الغير المجاور للأرض إذ كلّ جرم هناك لا بدّ وأن يكون
الميعان هو الغالب عليه، وإلا لم يستقرّ و يلبث^٢ في ذلك الحيّز. و الجرم المائع لا يتعيّن فيه
محلّ التخيل متشكلاً به، فإنّ ذلك لا يتأتّى بجوهر يابس لينحفظ فيه الصور المتخيّلة و
جوهر آخر رطبٍ ليتمكن قبوله لتلك الصور كما هو الحال في أبدان الحيوانات. هذا ما أبطل
به المصنّف هذا الرأي، وهو لا يفيد^٣ اليقين في إبطاله، لجواز أن يقتصر^٤ بذلك المركب صورة
نوعية تمنعه من التأثّر عن النار إن كان مقارناً لها، كما في الحيوان المسمّى بـ«السّمندر» و
منعه أيضاً عن التحلل و التبدّد كيف كان؛ أو إن لم يمنعه عن التحلل فيعيد إليه عوض ما
تحلّل، كالقوّة الغذائية التي في الحيوان و النبات. وكذلك الحال في منع المتكاثف و الجسم
الأرضي عن النزول أو الصورة في الجسم المائع عن سرعة الانمحاء.

و كان صاحب الكتاب قصد الإقناع في هذا الموضع لا التحقيق؛ لأنّ أصل المذهب
الذي قصد إبطاله لم يدّع أربابُه فيه اليقين بل الظنّ، فقصد أن يقابل ما يقتضي الظنّ في
الإثبات بما يقتضي الظنّ في الإبطال. و أكثر كلامه فيما يتعلّق بالسعادة و الشقاوة
الأخرويتين، يجري هذا المجرى. و الأمر المتيقّن منه يلتقط من أثنائه و يعرف بالقوانين و
القواعد السالفة. و إذا تأملت ما أبطل به «التناسخ» و هذا الرأي لم يخفَ عليك أنّه لم يذهب
عليه أنّ ما ذكره في إبطالهما ليس هو طريقاً برهانياً بل هو من الإقناعيات الركيكة و
الخطائيات الواهية.

و أمّا تعلّق النفوس المذكورة ببعض الأجرام السماوية، فهو الذي صرّح بميله إليه بعد
إبطاله للمذهب المذكور بهذا الوجه الإقناعي.

قال: و أمّا ما قاله بعض العلماء من كون جرم سماوي موضوعاً لتخيّلات
طوائف^٥ من السعداء و الأشقياء، لأنّهم لم يتصوّر لهم العالمُ العقلي و لم تنقطع

٣. ت: فلا يفيد.

٢. مج ٢: يثبت.

١. س: -و.

٥. مج ٢: طائفة.

٤. س: يقرن.

علاقتهم عن الأجرام، وهم بعدُ على القوّة التي باعتبارها احتاجت النفس إلى علاقة البدن، فكلامٌ حسنٌ^١:

أما السعداء، فيتخيّلون مثلاً وصوراً عجيبة أنيقة ويتلذّذون بها وكذا جميع ما يلتذّ به عندنا. وتلك الصور أشرف ممّا في مدركات هذه الأجرام، إذ لا يشوبها هذه الكدورات، وأبقى وأبعد عن كلالٍ وملاٍ لقوّةٍ فهي ألذّ؛ ولكن لا تنقطع علاقتها بعد وجودها، إذ لا فساد في الجرم^٢ السماويّ.

سؤال: فالنفوس المفارقة لكلّ طبقةٍ غير متناهية فيلزم سلب النهاية عن مواضع التخيّل من الأجسام، وهذا محال.

جواب: إنّما يلزم إذا كان لكلّ واحدٍ جرمٌ آخر هو محلّ تخيّلِهِ، وإذا^٣ فهمت^٤ ما سلف في العلم الحضورى لا يستبعد^٥ أن يكون لكثير^٦ من النفوس جرمٌ واحد يشاهد كلّ منها فيه^٧ الصور. وليس لها تحريك ذلك الجرم ليتمانع باختلاف إرادات.

و يجوز أن تكون هذه الأجرام متفاوتة في الشرف وتحصل العلائق معها على قدر الدرجات. ولا يبعد أن يكون إليه الإشارة بقول القائل: «إِنَّ الْجَنَّةَ فِي السَّمَاءِ الرَّابِعَةِ»، وقد قيل: «إِنَّهَا جَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَلَهُمْ فِيهَا مَا يَشْتَهُونَ وَمُلْكٌ كَبِيرٌ»^٨. ولا يبعد أن يكون لهم اطلاع على أحوال هذا العالم أيضاً، بمثل ما سنذكر للنفوس الفلكية.

و أما الأشقياء، فلا تكون علاقتهم مع هذه الأجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية؛ والقوة تُحوّجهم إلى التخيّل الجرميّ فليس بممتنع أن يكون تحت فلك

١. برگرفته از شفاء، فصل هشتم از مقاله نهم در معاد. مقصود از «بعض العلماء» که ابن سینا و به تبع او سهروردی

نیز گفته است به احتمال قوی فارابی است.

٢. آس ٢: للجرم.

٣. مج ١: فإذا.

٤. مج ٢: علمت.

٥. مج ٢: فلا يستبعد.

٦. مج ١: الكثير.

٧. مج ١: + من.

٨. اقتباس با ترکیب چند آیه: ﴿وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ﴾ (حدید (٥٧): ٢١) و ﴿لَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُی أَنْفُسُكُمْ﴾ (فصلت (٤١): ٣١) و ﴿ثُمَّ رَأَیْتُ نَعِیْماً وَمَلَكاً کَبِیْراً﴾ (انسان (٧٦): ٢٠).

القمر و فوق كرة النار جرمٌ كُرِّي غير منخرق^١ هو نوع بنفسه و يكون برزخاً بين
العالم الأثيري والعنصري موضوعاً^٢ لتخيّلاتهم؛ فيتخيّلون به من أعمالهم السيئة
مثلاً من نيرانٍ و حيّاتٍ تَلْسَع و عقاربٍ تَلْدَغ و زقّومٍ يُشْرَب و غير ذلك.
و بهذا يندفع ما بقي من شُبّه أهل التناسخ.

و لستُ أشكّ لما اشتغلتُ به من الرياضات أن الجُهاَل و الفَجْرة لو تجرّدا عن
قوة جرميّة مذكّرة لأحوالهم مستقبية لملكاتهم و جهالاتهم مخصّصة لتصوراتهم
نجوا إلى الروح الأكبر. و إن نظرتُ فيه^٣ إلى قوانين أعطيتُكها، ستعلم شطراً منه.
أقول: الذي ذكره إلى قوله: «إذ لا فساد في الجرم السماوي» ظاهرٌ. و أمّا السؤال الذي^٤
بعده فمبنيٌّ على حدوث النفس بحدوث الأبدان، و على أن لا بداية لنوع الإنسان. و قد
عرفت ما في هذين من البحث، لكن المصنّف أجاب على تقدير صحّتهما. و ألفاظُ الجواب
واضحة.

و قوله: «و ليس لها تحريك ذلك الجرم ليتمانع باختلاف إرادات»، هو جواب سؤال
مقدّر، تقريره أنكم قد منعتم قبل هذا أن يكون لبدن واحد نفسان، فكيف جوزتم الآن تعلّق
نفوس كثيرة بجسم واحد؟

و تقرير جوابه أنا إنّما منعنا ذلك في نفوس هي محرّكة لأبدانها لثلاثمنا تلك النفوسُ
في حركاتها، إذا أرادت نفسٌ أن تحرّك البدن إلى جهة، و أرادت الأخرى أن تحرّكه إلى جهة
مخالفة لها؛ و فيما نحن فيه النفوسُ المفارقة للأبدان إن تعلّقت ببعض الأجرام السماوية ليس
لها أن تحرّك ذلك الجرم بل المحرّكُ له هو النفس المختصّة به فقط، بل هو موضوع للصور
التي يشاهدها كلّ واحد من تلك النفوس فيه مشاهدةً حضورية لا غير، و تلك المشاهدة
لا تقتضي الممانعة و المزامحة كما في التحريك إذا اختلفت الإرادات في جهاته، بل هو كما
إذا أبصر جماعةً مبصراً واحداً في الخارج. و «البرزخ» هو الحائل بين الشيئين و باقي
كلامه غني عن التفسير^٥.

٣. ت: نظر فيه؛ مج ١، مج ٢: - فيه.

٢. مج ١: موضوع.

١. مج ١: محترق.

٥. آس ١: البيان.

٤. آس ١: - الذي.

قال:

فصل [٨ - في ابتهاجه تعالى بذاته]^١

أشدّ مبتهج بذاته هو الحق الأول؛ لأنه أشدّ إدراكاً، وأعظم مدرك لأجل مدرك، له البهاء الأعظم والجلال الأرفع، هو الخير المحض والنور والجمال. وجمال كل شيء ما يجب أن يكون له، فما ظنك بشيء وجب له الوجود لذاته، وكل شيء وجوده به وكماله منه، وهو نفس ما يجب في الوجود لذاته.

و «العشق» هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما.

و «الشوق»^٢ هو الحركة إلى تتميم كمال ما عقلي أو ظني أو غيرهما. وكل مشتاق فقد نال شيئاً، وفاته شيء.

فالأول عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته ولغيره، وهو مقدّس عن الشوق.

أقول: يجب أن تعلم أن «الخير» هو الخير الذي يتشوّقه الكل، وما يتشوّقه الكل هو الوجود أو كمال الوجود؛ إذ العدم من حيث هو عدم لا يتشوّق. فالوجود وإدراكه هو «السعادة»؛ و السعادات تتفاوت بحسب ما يُنال من الوجودات المتفاوتة في الفضيلة و الشرف.

ولما كانت «اللذة» هي إدراك ما وصل من كمال المدرك وخيره إليه من حيث هو كذلك، وكان الحق الأول هو «الكمال الحقيقي» و «الخير المطلق» وهو يدرك ذاته بآتم تعقلٍ و أشدّه، لا جرم وجب أن يكون عنده من المعنى الذي يعبر عنه باللذة والطيبة والفرح و السرور بجمال ذاته وكمالها ما لا يدخل تحت وصفٍ واصفٍ ولا عبارة معبرٍ؛ وذاك لأنه يدرك ذاته على ما هي عليه من الجمال والبهاء الذي هو مبدء كل جمال وبهاء ومنبع كل حُسن ونظام. فإن نظرنا إلى الإدراك فهو أشدّ الإدراكات وأشرفها، وإن نظرنا إلى المدرك فهو أجلّ الأشياء وأعلاها، وإن نظرنا إلى المدرك فهو كذلك، فهو إذن أقوى مدرك لأجل مدرك بآتم إدراك.

١. سهروردی و شارح، در این مبحث، از ابن سینا در فصل هشتم از مقاله شفاء (در معاد) و نمط هشتم اشارات متأثر شده اند؛ هر چند که زبان سهروردی متفاوت است. ٢. ک، مج ١ (نسخه بدل): کمال.

٣. مج ١: فالشوق.

و لا تَلْتَفِتْ إلى ما تُوهِمُهُ العبارةُ من^١ مغايرة هذه الثلاثة بل ينبغي أن تتذكر ما بيّن به أن نفس وجوده هو إدراكه لذاته، وأن كونه مدركاً ومدركاً هو بعينه وجوده.
 و قوله: «و هو نفس ما يجب في الوجود لذاته»: يشير بذلك إلى ما ثبت من أن وجوده نفس ماهيته بمعنى أنه لا يفصله العقل إلى ماهية و وجود.
 و قوله: «و كلّ مشتاق فقد نال شيئاً وفاته شيء»: يريد أن الشوق لا يتصور إلا إذا كان المعشوق حاضراً من وجه غائباً من وجه آخر.
 وأثبت «العشق» للأول^٢ تعالى لتحقيق معناه هناك. ونفى عنه «الشوق» لامتناع أن يغيب عنه شيء. و باقي ألفاظه هاهنا ظاهرة.

قال: و بعد لذّته وإدراكه، إدراك الجواهر العقلية المبتهجة به و بذواتهم من حيث هم مبتهجون به. و لا يُنسب إليهم «شوق» لأنهم بالفعل.
 و بعدهم، النفوس الفلكية المحركة شوقاً وعشقا.

و وراءها، النفوس البشرية، منها أولاتُ المعارج من المقرّبين، و دونها السعداء من أصحاب اليمين على مراتب. فكلّ^٣ لذة هي بإدراك و حياة؛ فما ظنك بذواتِ نفسها حياةً وإدراكاً و علم^٤.

أقول: قد عرفت أن اللذة لا تقع على ما يطلق عليه معناها بالتساوي، بل هي متفاوتة^٥ بالشدة والضعف؛ فأعظمها وأشدّها لذة الواجب لذاته التي عبر عنها بـ«الابتهاج»، و بعدها في الشدة لذة العقول المجردة لا على مرتبة واحدة بل على مراتب كثيرة على حسب كثرة مراتب الجواهر العقلية، إذ^٦ التفاوت في شدة اللذة و ضعفها على حسب التفاوت في كمال الوجود و ضعفه؛ وهذه العقول و إن كانت تبتهج بإدراكها للأول^٧ إلا أن ابتهاجها به ليس كابتهاجه بذاته لأن شدة اللذة بحسب شدة الإدراك، و محال أن يدرك شيء^٨ من الأشياء من ذات البارئ تعالى مثل ما يدركه هو، كما بيّنا؛ فمحال أن يبتهج الغير بإدراكه كابتهاجه هو بإدراك ذاته.

٣. مج ١، مج ٢: و كل.

٦. آس ١: إذا.

٢. س: الأول.

٥. آس ١: متساوية.

٨. ت: شيئاً.

١. س: معنى.

٤. آس ١: - و علم.

٧. آس ١: إذا.

و تتفاوت العقليات في إدراكه كتفاوتها في وقوع ظلّه عليها. و تتفاوت لذاتها بإدراكه كتفاوتها في ذلك الإدراك.

[مراتب الابتهاج]

و أكمل الابتهاجات على الإطلاق هو ابتهاج الأوّل بذاته، ثم ما بعده على تفاوت مراتب الموجودات في القرب منه و البُعد. فلذة العقول المجردة بالكلية أشدّ من لذّة النفوس الفلكية. و لكلّ منها في ذلك عدة مراتب. وكلها عاشقة لذات الحق الأوّل ولذواتها من حيث هي مبتهجة به، إلّا أنّ العقول لا ينسب إليها «شوق» لبرائتها عن القوة بخلاف النفوس الفلكية فإنّها لولا الشوق لما كانت محرّكة لأجرامها - كما علمت - فهي محرّكة لها شوقاً و عشقاً.

و دون هذه النفوس في مرتبة الابتهاج، هي النفوس البشريّة وهي على مرتبتين: الأولى منها، هي مرتبة التي عبرَ عنها بـ«أولات المعارج من المقرّبين» و يريد بها النفوس الكاملة التي من شأنها أن تتخلص من علاقة الأجسام، فإنّ تلك هي التي حصل^١ لها العروجُ على التحقيق.

و المرتبة الثانية، هي مرتبة النفوس التي عبرَ عنها بـ«السعداء من أصحاب اليمين» متّبعاً^٢ في هذه التسمية للفظ القرآن المجيد. و أراد بها النفوس السعيدة التي لم تكمل ليتخلّص من العلاقة الجسميّة، بل يتعلّق ببعض الأجرام السمائيّة كما أشار إليه. و لكلّ من الطبقتين مراتب متفاوتة هي التي أشار إليها بقوله: «على مراتب».

و قوله: «فما ظنّك بذواتِ نفسُها حياةً و إدراك و علم» و هذا سنحقّقه^٣ في «المرصاد الأخير» و شرحه إن شاء الله تعالى.

و قد تبين لك أنّ مراتب الابتهاج خمس: فأعلاها مرتبة الحق الأوّل، ثمّ مرتبة العقول، ثمّ مرتبة النفوس^٤ الفلكية، ثم مرتبة النفوس البشريّة التي من شأنها مفارقة الأجسام بالكلية لكمالها، ثمّ مرتبة ما يتعلّق منها ببعض الأجرام الفلكيّة. وفي كلّ واحدة من المراتب

٣. ت: سيحقّقه.

٢. آس ١: تبعاً.

١. آس ١: يحصل.

٤. ت: - ثم مرتبة النفوس.

التي بعد مرتبة الحق الأول - جلّ جلاله - عدة^١ مراتب متفاوتة على حسب تفاوت الموجودات الملتدة.

قال: و دونها طائفة^٢ انتكست و بقيت في كرب الهيولى و غصة و عذاب مغلوله مقيدة بسلاسل علائق الهيولى، تلدها عقارب الهيات السوء ﴿خالدين فيها مادامت السماوات و الأرض﴾^٣؛ وكانت قد ناداها^٤ المنادي الحق فتغافلت و غوت، فحلّ عليها غضب الحق فهو^٥؛ فهو^٦ هم الأشقياء سلبت قواهم، فصاروا في ظلم الهيولى ﴿صمكم عمي﴾^٧ و قد قيل فيها: ﴿و من أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً و نحشره يوم القيامة أعمى﴾، قال رب لم حشرتني أعمى و قد كنت بصيراً قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تُنسى^٨ و من أعظم آلامهم أنهم عن ربهم يومئذ^٩ لمحجوبون و قد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون^{١٠} و أحاطت بهم خطيئاتهم فهم في الدرك الأسفل من النار^{١١} متقاعدون.

أقول: هذه هي النفوس^{١٢} الشقية. و لما وصف النفوس البشرية الكاملة بـ«أولات المعارج»، وصف هذه بأنها «انتكست»، لأن «الانتكاس» في مقابلة «العروج» و كلاهما مستعمل هاهنا على طريق المجاز، إذ لا يقالان إلا على الأجسام لكنه حيث سمي ترك البدن بالكلية «عروجاً» سمي الانجذاب إليه و بقاء الهيات المكتسبة منه في النفس «انتكاساً»، و ما يتضمّن هذا الكلام من الاستعارات اللفظية و الاستشهادات بالآيات المذكورة و التعريض بتأويلاتها على ما يليق بقواعد الحكماء فلا تخفى مقاصده منها بعد الوقوف على ما سلف.

قال: ثم السعداء، قد فازوا بنعيم الأبد و السرور الدائم في حضرة جلال رب العالمين عند ﴿مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾^{١٣} غير مخرجين عن لذاتهم؛ لهم

١. س: - عدة.
٢. مج ٢: طبقة.
٣. اقتباس از سورة هود (١١)، آيه ١٠٧.
٤. مج ١: نادها.
٥. اقتباس از سورة بقره (٢)، آيه ١٨.
٦. طه (٢٠): ١٢٤-١٢٦.
٧. مج ١، آس ٢: - يومئذ.
٨. اقتباس از سورة مطفيين (٨٣)، آيات ١٤-١٥ و در متن تقدم و تأخر صورت گرفته است.
٩. اقتباس از سورة بقره (٢)، آيه ٨١ و سورة نساء (٤)، آيه ١٤٥.
١٠. س: هذه للنفوس.
١١. اقتباس از سورة قمر (٥٤)، آيه ٥٥.

فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين^١ «جُزْدُ» عن عوارض الهيولى، «مُزْدُ»^٢ عن مزاحمة القوى، مكتحلين^٣ بالأنوار الشارقة ينظرون إلى ربهم بوجوههم المفارقة. والنفس حينئذ كلها وجه وعين في جنّة بُنِيَتْ^٤ من خضرة زبرجد الحياة، حصاتها^٥ وحجرها درز و يواقيت، حيّة من أرواح طاهرة، عيونها إدراك وتعلّل، وقصورها مراتب، ولكل درجات مّا عملوا. انحدفت شواغل^٦ الهيولى فارتفعت الحُجب، فهم في حضرة ربهم إخوان على سُرر درجات الجلال متقابلين، لهم السياحة الحقيقية في أبحر النور، والطيران الحقيقي في فضاء الملكوت، لا يتجدّد عليهم حال ولا تغيّر، ولا يمستهم فيها نصب ولا يمستهم فيها لغوب، في ظلّ سدرة المنتهي التي عندها جنّة المأوى، والسدرة غاشية لما يغشى وقد رتعت هذه النفوس في رياض الأفق الأعلى مبتهجةً برّب دعاها إلى ذاته فأوى. وقد انجذبت^٨ إليه^٩ ذوات آخرون انجذاب إبرّة^{١٠} حديد إلى عوالم غير متناهية من مغناطيس باقية متعلقة بجلال اللاهوت، فانية عن النظر إلى ذواتها. غرقت في بحر بهائه ﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾^{١١}.

عجل - رحمك الله - بأشد^{١٢} حيث لتلحق سعادة لا يفي بذكرها مقال، ولا يرتقي إليها بالتصور وهم و خيال؛ فتبّرز إلى ربك وترى السماوات مطويات بيمينه وبرزوا لله الواحد القهار؛ هنالك الو لاية لله الحق.

فسلام على نفس قربت من مبدئها بقطع علائق الناسوت. سلام على ذات هبت عليها رياح الملكوت.

واشوقاه إلى السراشق القدسي! وأسفاه على العالم العقلي!

١. اقتباس از سورة زخرف (٤٣)، آیه ٧١. قسمت اعظم عبارات این بخش برگرفته است از تعبیر آیات و روایات و برای جلوگیری از تطویل از ذکر متن آنها خودداری می‌شود.

٢. جرد ... مرد: اقتباس از حدیث «... أهل الجنة جرد مرد». ٣. ك: مكحلين.

٤. مج ١: بنيت. ٥. آس ١: حصاها. ٦. مج ١: -و.

٧. مج ١: الشواغل. ٨. مج ١، ك: انجذب. ٩. ت: إليها.

١٠. إبرّة: سوزن. ١١. اقتباس از سورة يوسف (١٢)، آیه ٢١.

١٢. ك: بسير. بأشد حيث: سریع ترین.

إلهنا وإله مبادينا^١، يا قيوم، يا حي، يا كل، يا مبدأ الكل، يا نور كل نور، و^٢ يا فائض كل خير و جود، خلصنا إلى مشاهدة عالم ربوبيتك. نجنا عن قيد الهيولي. أذقنا بؤذ عفوك و حلاوة مناجاتك. يا ربنا و رب كل عقل و نفس أرسل على قلوبنا رياح رحمتك و أخرجنا عن القرية الظالم أهلها^٣. و أنزل على أرواحنا لوامع بركاتك. و أفض على نفوسنا أنوار خيراتك. يسر لنا العروج إلى سماء القدس و الاتصال بالروحانيين و مجاورة المعتكفين في حضرة^٤ الجبروت المطمئين في غُرُفات المدينة الروحانية التي هي وراء الورا.

سبحانك^٥! ما عرفناك حق معرفتك. سبحانك! ما عبدناك حق عبادتك. يامن لا يشغله سمع عن سمع، سبحانك! سبحانك^٦! إنك أنت المتجلي بنورك لعبادك في أطباق السماوات والأرضين.

أقول: لما وصف شقاوة الأشقياء بعد الموت، شرع في وصف سعادة السعداء بعده^٧؛ و عرض في إثناء ذلك بتأويل ما ورد من الآيات في صفات الجنة و أهلها تأويلاً يطابق القواعد الحكمية مثل قوله: «جُرد عن عوارض الهيولي، مُرد عن مزاحمة القوى» و هذا تأويل لما ورد من أن «أهل الجنة جُرد مُرد». و مثل قوله: «في جنة بنيت من خضرة زبرجد الحياة، حصاها و حجرها درر و يواقيت، حية من أرواح طاهرة، عيونها إدراك و تعقل، و قصورها مراتب» فإن كل هذا تعريض بتأويل ما ورد في صفات الجنة؛ و^٨ كذلك قوله: «على سرر درجات الجلال متقابلين» و لا يخفى عليك باقي ما هو من أمثال ذلك. و «الملكوت»، يشير به إلى العالم النفساني و قد صرح بهذا الاصطلاح في بعض كتبه^٩. و «الفناء» في مصطلح أهل التصوف هو سقوط ملاحظة النفس لذاتها من شدة استغراقها في ملاحظة ذات ما تلتذ به^{١٠}.

١. قريب به عبارت ابن سینا در خطبه توحیدیه یا غراً: «ربنا و رب مبادینا».

٢. ک: - و. ٣. اقتباس از سوره نساء (٤)، آیه ٧٥.

٤. آس: ١: حضیره. ٥. مج: ١: سبحانه. ٦. ک: - سبحانک.

٧. س: و بعده. ٨. ت: - و. ٩. کلمة التصوف، ص ١١٧.

١٠. همان، ص ١٣٧.

و «السرادق القدسي» هو «العقل» بلغة الصوفية المحققين، فإنهم يعبرون عن العقول بـ«السرادقات النورية»^١.

و «المشاهدة» عندهم هي شروق الأنوار على النفس بحيث تنقطع منازعة الوهم. وقد خصّه بعضهم بما يرتسم من الصور الغيبية في الحس المشترك فيرى ظاهراً محسوساً^٢. و «اللوامع» هي خلصات لذيدة نورية تطراً فتنطوي إنطواء هو أبطأ من انطواء البرق الخاطف بقليل^٣.

و «الجبروت» هو العالم العقلي^٤.

و ما يتضمّنه كلامه من الاستعارات فمعانيه ظاهرة. وقد أجرى الكلام في هذا الموضع و أمثاله على قانون الخطابة مع كونه من اليقينيات ليكون أبلغ في التحريض على اكتساب العلوم النظرية و الفضائل الحكيمة^٥.

قال:

فصل [٩ - في العشق و الشوق و الهداية الإلهية]

لكلّ شيء كمالٌ و عشقٌ إليه. و لما يتصوّر له الفقدُ عشقٌ و شوقٌ للإرادي بحسبه، و للطبيعي^٦ بحسبه. و القدر سائق إلى أحد طرفي النقيض؛ و العناية ملهمة، كما قيل^٧: ﴿الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى﴾^٨. ﴿و نفس و ماسواها فألهمها فجورها و تقواها﴾^٩.

أقول: إنّنا إذا استقرينا الموجودات وجدنا العشق سارياً في جميعها. و علّة ذلك أنّ لكلّ منها كمالاً من الواجب لذاته و إن تفاوتت^{١٠}، إذ لا يخلو شيء منها من وقوع ظلّ الواجب عليه؛ و لو خلا عن ذلك لما كان موجوداً. و ذو الكمال يكون بطبيعته نازعاً إلى كماله الذي هو خيريّة هويّته فهو^{١١} عاشقٌ له في حال وجوده له^{١٢} و عاشقٌ إليه في حال فقدّه

١. كلمة التصوّف، ١١٦. ٢. همان، ص ١٣٦. ٣. همان، ص ١٣٥ (اللوائح).
٤. همان، ص ١١٧. ٥. آس ١: العقلية؛ س (نسخه بدل)؛ مج ٢: الخلقية.
٦. ت: الطبيعي. ٧. مج ٢: كما قال تعالى. ٨. طه (٢٠): ٥٠.
٩. شمس (٩١): ٧-٨. ١٠. ت، آس ١: تفاوت. ١١. س: وهو.
١٢. مج ٢: + وعدمه.

إيَّاه. فد«العشق» حاصل في حالتي وجوده له و عدمه عنه، و «الشوق» حاصل في حالة الفقد فقط.

و بيان الاستقراء المذكور أنّ الموجودات تنقسم إلى حيّة و غير حيّة:
[١] و الحيّ منها، إن كان هو الواجب، فقد علمته أنّه عاشق لذاته و معشوق لذاته و لغيره.
و إن كان هو غير الواجب، فلا بدّ و أن يكون إمّا عقلاً أو نفساً و كلاهما لا ينفك عن العشق لما مرّ.

[٢] و غير الحيّ فهو إمّا نبات أو غير نبات:
أما النبات، فله بحسب القوة الغذائية:
[١] شوق إلى حضور الغذاء عند حاجة المادة إليه.
[٢] و شوق إلى بقائه بعد استحالته إلى طبيعته.
و بحسب القوة المنمية شوق إلى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة في أقطار المغتذي.
و بحسب القوة المولدة شوق إلى تهيوء^١ مبدأ الكائن مثل الذي هي فيه.
و هذه القوى مهما وُجدت لزمّتها هذه الطبائع العشقية؛ فإذن هي في طبائعها عاشقة أيضاً.

و غير النبات ممّا ليس بحيّ إمّا هيولى أو صورة أو عرض:
أما الهيولى، فإنّها متى عريت عن صورة بادرت إلى الاستبدال عنها بصورة إشفاقاً عن ملازمة العدم المطلق.

و أمّا الصور فتلازم موضوعاتها و تُنافي مستحيمها^٢ عنها^٣؛ و لا تزال ملازمة لكمالاتها و موضوعاتها الطبيعية إن كانت فيها، و متحركة شوقاً إليها متى باينتها.
و أمّا الأعراض فعشقها ظاهر بالحد في ملازمة الموضوع أيضاً و ذلك بيّن في صلاحيتها^٤ الأضداد في الاستبداد به.

وقيل: إنّ الوجه اللّمي في جميع ذلك أنّ الهويات غير مكثفية بذاتها في وجود كمالاتها،

٢. آس ١ (نسخه بدل): مستجمعها.

١. آس ١: تهيوئته.

٤. ت: ملاحظتها؛ مج ٢: مزاحمتها.

٣. س: - عنها.

إذ كمالات الهويات^١ مستفادة من فيض الكامل بالذات و هو غير قاصد بالإفادة واحداً واحداً من جزئيات الهويات، فكان^٢ من الواجب في الحكمة وحسن التدبير على الوجه الذي عرفته أن يغرز فيه عشقاً كلياً حتى يصير بذلك مستحفظاً لما نال من فيض الكمالات، و نازعاً إلى ملابتها عند فقدانها ليجري الأمر على النظام الحكمي.

و لا يجوز مفارقة هذا العشق لشيء من الموجودات، إذ لو فارقها لاحتاجت إلى عشق آخر به^٣ يستحفظ هذا العشق عند وجوده إشفاقاً من عدمه، ويستردّه عند فوته قلقاً لبُعدِهِ، و لصار أحد العشقين معطلاً؛ فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات طالبةً لكمال الواجب لذاته، و متشبهةً في تحصيل ذلك الكمال^٤ بحسب ما يتصور في حقها به من جهة ما يكون على كمال لائق بها فهو غاية الكل^٥ و لا غاية له.

و لولا «العشق» و «الشوق» ما حدث حادث و لا يكون كائن أصلاً و لا يتحقق ذلك على التمام إلا بعد إحكام أصول كثيرة سبق ذكرها.

و كيفية سوق «القدر» و إلهام «العناية» قد تحققتهما من قبل فلا حاجة إلى استيناف تقريرهما.

قال:

فصل [١٠ - في السعادة]

لاتحسبن أن «السعادة» على نوع واحد، بل للمقربين من العلماء البالغين في الملكات الشريفة، لذات عظيمة؛ ولأصحاب اليمين أيضاً لذات دونها، سيما على تقدير وجود المثل التخيلية؛ فلهم وقفة في العالم الفلكي معها دون الوصول إلى رتبة السابقين؛ و السابقون أولئك هم المقربون. و قد يخالط لذات المتوسطين شوب من لذات المقربين كما أشير إليه حيث قال تبارك و تعالى^٦ في شراب الأبرار: إنه ﴿من رحيق مختوم﴾^٧ ﴿و مزاجه من تسنيم عيناً يشرب بها المقربون﴾^٨.

١. س: - غير مكثفة بذاتها في وجود كمالاتها إذ كمالات الهويات. ٢. مج ٢: وكان.

٢. س: - به. ٤. س: + و. ٥. س: للكل.

٦. مج ١: قيل: مج ٢: قال تعالى. ٧. آس ٢: - مختوم.

٨. مطففين (٨٣): ٢٥. ٩. مطففين (٨٣): ٢٧-٢٨.

وهؤلاء لهم العروج إلى مشاهدة الواحد الحق مستغرقين فيه.

و «الأبرار» على تقدير وجود المثل التخيلية يتلذذون بأصباغ تخيلية فلكية، و

طيور و حور عين و ذهب و فضة و غيرها و هي أحسن ممّا عندنا و أشرف.

أقول: مَنْ وقف على ما سلف، لا يخفى عليه مقاصد هذا الفصل. وقد أورد على مباحث

السعادة سؤالان:

السؤال الأول: لانسلم أن الإدراك يوجب اللذة. ودعواكم أنها نفس «الإدراك» ممنوع^١؛ إذ لو كانت هي الإدراك لكان كلما حصل الإدراك حصلت اللذة، لكن ذلك باطل لأن الإدراك وهو العلم بالموجودات حاصل مع أن اللذة غير حاصلة، ومجرد العناية غير مفيد في هذا المقام؛ فلا يدل وجود الإدراك بعد المفارقة على وجود اللذة بعدها، ولا إدراك الباري^٢ تعالى لذاته ابتهاجاً بها.

و جوابه، أن اللذة ليس هي الإدراك كيف اتفق، بل الإدراك على شرائط مخصوصة و يمتنع حصول الإدراك على تلك الشرائط مع عدم حصول اللذة.

السؤال الثاني: لم لا يجوز أن يكون قبول النفس للصور العقلية من المبدأ المفارق مشروطاً بتعلقها بالبدن، فإذا زال الشرط زال المشروط، فلا يلزم حصول اللذة لها بعد المفارقة.

و جوابه، أن النفس لا يزيد إدراكها لذاتها على ذاتها، فمادامت موجودة هي مدركة لذاتها فلا يجوز انفكاكها عن الإدراك؛ وقد علمت أن الشعور بالذات سعادة، وعند مفارقة البدن يكون شعورها بذاتها أتم، إذ هي مع العلاقة البدنية لا تشعر بذاتها إلا شعوراً مخلوطاً^٣ بالشعور بالبدن وكذلك في باقي المعقولات؛ فإننا لانعقل شيئاً ونحن بدنيون إلا و يقترن به خيال أو ما يشبه الخيال، والخيال أغلب من العقل.

فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن، فزال هذا الشوب، صار التذاذ النفس بحياتها أتم وأفضل. هذا في الالتذاذ بإدراك الذات.

١. ت: ممنوع.

٢. مع ٢: والإدراك للبارئ.

٣. س: ملحوظاً.

و أمّا الالتذاذ^١ بإدراك سائر المعقولات، فلأنّ جوهر النفس هو العلة القابلة^٢ لإدراك المعقولات وهو باقٍ بعد المفارقة والمبادئ العقلية التي هي العلل الفاعلية باقية أيضاً؛ ومتى كان الفاعل والقابل موجودين، وجب حصول الأثر لامحالة إلا لمانع؛ ولا مانع إلا إعراض النفس عن تلك الجهة إلى جانب البدن. ولهذا إذا تخلّت النفس عن البدن بعض التخلية^٣ كما في النوم وما يشبهه، انتقشت بعلوم عينية من^٤ ذلك العالم. وبعد المفارقة لا إعراض إلى جانب البدن أصلاً.

و المجردات لا تحجب بعضها عن بعض، فبالضرورة تحصل المعقولات للنفس عند انقطاع علاقتها بالبدن مشاهدةً فتحصل بها اللذة التامة.

١. ت: للالتذاذ.

٢. س: العاقلة.

٣. آس: المتخيّلة.

٤. س: ومن.

قال:

المورد الرابع

في النبوات والآيات و المنامات و نحوها

و فيه تلويحات ثلاثة

[التلويح] الأول

في النبّوات^١

واعلم أنّ الشرط الأوّل في النبوة أن يكون مأموراً من السماء بإصلاح النوع و
ستعرف كيفية هذا الأمر.

ومّا يتعلّق برُتبهم^٢ حصول العلوم أكثرها^٣ من غير تعلّم بشريّ؛ وقد عرفت
مراتب الحدس وإمكانه وشدة الاتصال بالعقل الفعّال.
وأيضاً، طاعة هيولى العالم لهم بما أرادوا من الزلازل والخسف والتحريكات
والتسكينات و سنشير إلى كيفية ذلك.

وأيضاً، لهم الإنذار بالمغيبات والأمر الجزئية الواقعة إمّا في الماضي، أو^٤
في المستقبل، وسيأتيك بيانه^٥. والأوّل هو العمدة، وغيره من الخصال الثلاثة قد
تجتمع في إخوان التجريد.

أقول: إنّ الأمر الأوّل من هذه الأمور الأربعة هو الذي اختصّ به النبيّ عن باقي البشر، و
باعتباره كان النبيّ نبياً ولهذا كان هو العمدة.

و أمّا الثلاثة التي بعده، فتوجد للنبيّ ولغيره من الأولياء الذين سمّاهم بـ«إخوان

١. سهروردي و شارح تلويحات، در اين تلويح بسيار از مقاله دعم الهيات شفاء متأثر شده اند.

٢. ك: برتبتهم. ٣. مج ٢: العلوم البرهانية. ٤. مج ٢: وإمّا.

٥. مج ١: -والأمور الجزئية ... المستقبل وسيأتيك بيانه.

التجريد» و تلك غير مختصه بالأولياء بل قد يوجد بعضها لمن لا يكون نبياً و لا ولياً على الوجه الذي يتلى عليك فيما بعد، و لو اختصت بالأولياء لما أُنذر بعض المجانين الأشرار بشيء من المغيبات. و لعل مجموع الثلاثة لا تحصل إلا لوليٍّ كما أن مجموع الأربعة لا تحصل إلا لنبيٍّ.

قال:

فصل [إثبات النبوة...، و كيفية دعوة النبي إلى الله و المعاد]

و لما كان الإنسان لم ينحصر نوعه في شخصٍ فاختلفت أعدادُ، و تفرقت أحزابٌ^١ و انعقدت ضياعٌ و بلادٌ؛ و الواحد لا يقوم بأمرٍ نفسه غير مفتقرٍ إلى معاونة بني نوعه؛ فاضطرَّ النوع في معاملاتهم^٢ و مناجياتهم و جنائياتهم إلى قانون متبوع مرجوع إليه، و عقولهم متعارضة متكافئة. و لا يُدْعَن مَنْ يدْعِي كمال رأيٍ لمثله، فلا بدَّ فيهم^٣ من شخص هو الشارع المُعَيَّن لهم منهجاً يسلكونه؛ يُذكِّرهم الرحيل إلى ربِّهم؛ و يُنذِرهم بيوم ينادون فيه من مكان قريب و تنشقُّ الأرض عنهم سراعاً؛ و يذكِّرهم ربِّهم و يهدي إلى الحقِّ و إلى صراطٍ مستقيم. و لا بدَّ من تخصّصه^٥ بآياتٍ دالةٍ على أنّه من عند ربِّهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع النوع له.

و يفرض عليهم العبادات:

[١] منها، وجوديّة يخصّهم نفعها كالأذكار و الصلوات فتحرّكهم بالشوق إلى

الله تعالى.

[٢] و عدميّة تخصّهم أيضاً و تُزكّيهم كالصوم.

[٣] و وجوديّة نافعة لهم و لغيرهم كالقرايين و الزكوات و الصدقات.

[٤] و عدميّة متعدّية أيضاً، كالكَفِّ عن إيلام النوع و الجنس و الصمت و

نحوهما^٦.

٣. ك: لهم؛ سائر نسخه ها: فيهم.

٦. مج ٢: نحوها؛ مج ١: غير ها.

٢. مج ٢: معاطاتهم.

٥. مج ١: تخصيصه.

١. مج ١: أعداداً ... أحزاباً.

٤. ك: تشقق.

و ترغّبهم في أسفار ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربّهم يتذكّرون
يوماً من الأحداث إلى ربّهم ينسلون: فيزورون الهياكل الإلهية ومساكن الأنبياء و
نحوها.

و يأمرهم بالتعاطف.
و يُشرّع لهم عبادات يجتمعون عليها، كالجمّع فيكتسبون مع المثوبة الائتلاف
و المصافات^١ و التودّد.

و يكرّر عليهم العبادات للتحكيم وإلا ينسون فيهملون.

أقول: مقصوده من هذا الفصل إثبات النبؤة و الشريعة، و كيفية دعوة النبيّ عليه السلام
إلى الله تعالى و المعاد، و أنّه لا يكمل النظام المؤدّي إلى صلاح عموم الناس على كثرة
أشخاصهم و اختلاف أعدادهم و تفرّق أحزابهم و انعقاد ضياعهم و بلادهم في معاشهم و
معادهم إلا بشرية متبوعة و نبيّ مرسل؛ و أثبت ذلك كلّهُ بالتقرير المشهور و هو يبتني على
قواعد سبع:

القاعدة الأولى، هي قوله: «و الواحد لا يقوم بأمر نفسه غير مفتقر إلى معاونة^٢ بني
نوعه»؛ و تقريرها أنّ الإنسان ليس كباقي الحيوانات يمكن أن تحسن معيشته و لو انفرد
وحده شخصاً واحداً، بل لا يمكن ذلك إلا عند اجتماع أشخاص كثيرة منه في موضع واحد،
و ذاك لأنّ غذاءه و ملبسه و مسكنه و سلاحه صناعي لا طبيعي؛ و الشخص الواحد لا يمكنه
القيام بإصلاح تلك الأمور الكثيرة إلا في مدّة لا يمكن أن يعيش تلك المدّة فاقداً إيّاها، وإن
أمكن ذلك فهو عسير جداً؛ فلا بدّ من جماعة بحيث يكون هذا يزرع لذلك، و الآخر^٣ يهيئ
آلات الزراعة له، و على هذا قياس سائر الأحوال حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً؛ و لهذا
ما اضطرّوا إلى عقد المُدن و الاجتماعات ليتّم لهم بذلك أمر المشاركات و المعاوضات؛ و
لأجله قيل «الإنسان مدنيّ بالطبع» إذ «التمدن» في اصطلاحهم هو الاجتماع المذكور.

القاعدة الثانية، هي قوله: «فاضطرّ النوع في معاملاتهم و مناكلاتهم و جناياتهم إلى
قانون متبوعٍ مرجوعٍ إليه»؛ و وجه الاضطرار إلى ذلك أنّ كلّ واحد من الناس يختار تحصيل

٣. س: و ذلك.

٢. س: - معاونة.

١. آس ٢: المضافات.

جميع الخيرات و السعادات لنفسه، إذ الخير مطلوب لذاته؛ وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضي فواتها عن الآخر فلا بدّ من المزاخمة عليها، والإنسان إذا زوج على ما يشتهي و يؤثره، غضب على المزاحم له فيه؛ ولا شك أن شهوته و غضبه يدعوانه إلى الجور على غيره طلباً للاستبداد بذلك المُشتهى، فتقع من ذلك خصومات و منازعات يختل بها أمر الاجتماع. و هذا الاجتماع و هذا الاختلال لا يتيسر اندفاعه إلا إذا اتفقوا على معاملة و عدل؛ و لا يمكن أن تكون تلك المعاملة و العدل متناولة لجميع الجزئيات لعدم انحصارها، فلا بدّ إذن من كونها قانوناً كلياً. و ذلك القانون الكلي هو الذي يسمّى بـ«الشرية».

القاعدة الثالثة، أنه لا بدّ من شارع يقنّن تلك الشريعة على الوجه الذي ينبغي؛ إذ لو فوّض إليهم وضع القانون المذكور لتنازعوا في وضعه. و سبب تلك المنازعة هو الذي أشار إليه في قوله: «و عقولهم متعارضة متكافئة و لا يُدعِن مَنْ يدّعي كمال رأي لمثله» و ما ذكره بعد ذلك إلى قوله: «و يهدي إلى الحق و إلى صراط مستقيم»: فمعناه غير خافٍ.

القاعدة الرابعة، هي قوله: «و لا بدّ من تخصيصه بآيات دالة على أنه من عند ربهم»: و ذلك لأنّ الشارع لولا امتيازَه عن الباقيين باستحقاق الطاعة، لما كانت طاعتهم له أولى من طاعتهم لغيره في قبول شريعته؛ و لا يتقرّر عندهم استحقاق طاعته إلا بالآيات المذكورة التي هي معجزاته.

القاعدة الخامسة، هي التي نبّه عليها بقوله: «العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع النوع له»: فإنّ الجمهور من الناس لا يُبالون باختلال العدل النافع لهم في أمورهم التي بحسب النوع إذا استولى عليهم الشوق إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص؛ فيُقدّمون على مخالفة الشرع لذلك، و إذا كان لهم رجاء و خوف يحملهم على الطاعة و ترك المعصية كان الانتظام بذلك أتمّ من الانتظام بدونه بتفاوت غير قليل؛ و لا يقع الرجاء و الخوف المذكوران إلا إذا عرّفهم:

[١] أن الله عالم بما يُبدونه و ما يُخفونه من أقوالهم و أفعالهم.

[٢] و أنه قادر على مجازاتهم و مكافاتهم على ما علمه منهم.

[٣] و أنه يغفر لمن يستحق المغفرة.

[٤] و أنه ينتقم ممّن يستحق الانتقام.

فهذا هو فائدة إتيانه بهذه الألفاظ الأربع، إذ لا شك أنها منتهية على^١ ذلك.
القاعدة السادسة، هي المراد بما ذكره^٢ بعد ذلك إلى قوله: «فيكسبون مع المثوبة
الائتلاف والمصافات والتودد» وألفاظه فيه ظاهرة.
القاعدة السابعة، هي قوله: «و يكرّر عليهم العبادات للتحكيم وإلا ينسون فيهملون»:
يريد أنه لولا أن يسنّ تكرار العبادات عليهم لوقع النسيان والإهمال مع انقراض القرن الذي
يلي النبي. و يجب أن يكون هذا التكرار في مدد متقاربة^٣ حتى يكون الذي يبقائه مطلّ
مصاقباً للمتقضي فيه فيعود به التذكّر من رأس فيستحكم التذكير بالتكرير.
و إذ قد ثبت بهذه القواعد أنه لا يكمل نظام^٤ عموم الناس إلا بالنبي فيجب في حكم
العناية أنه يدخل في الوجود، فإنه لو لم يوجد لفاتت المصالح المذكورة.
و من المعلوم أن الحاجة إليه أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار و على
الحاجبين و تقعير الأخمص من القدمين و أشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في
البقاء بل هي نافعة فيه نفعاً مآ.
و إذا أمكن وجود هذا الإنسان الصالح لأن يسنّ و يعدل، فلا يجوز أن تكون العناية
الإلهية تقتضي تلك المنافع و لا تقتضي هذه التي هي أهمّ منها و أنفع على ما عرفت من
طريقة الإمكان الأشرف.
فإن قيل: كيف تدلّ المعجزات التي هي خوارق للعبادات على صدق النبي و هي حاصلة
لغيره كالساحر.
قلنا: «المعجز» هو أمرٌ خارق للعادة، مقرونٌ بالتحدي، مع عدم المعارضة. و خرقُ العادة
وإن حصل على يد الساحر لكنّه لا يحصل بهذه القيود، فلا يكون معجزاً، و الأمر يدخل فيه
قسماً المعجز، وهما: الإتيان بغير المعتاد، و المنع من المعتاد.
و تخرقُ العادة امتاز عن الأمر الذي يفعله غير المدّعي للنبوة.
و قيد الاقتران^٥ بـ«التحدي»:

١. ت: منتهية عن.

٢. ت: ذكر.

٣. س: مقاربة.

٤. مع ٢: نوع.

٥. س: الاقتراف.

[١] لئلا يتخذ الكاذب معجزاً من مضي من الأنبياء حجةً لنفسه، فإننا لما اشترطنا أن يكون إظهار^١ الأمر الخارق للعادة مقروناً بـ«التحدّي» لا يمكن الكاذب أن يجعل معجزة^٢ الأنبياء الماضين حجةً له، لكونها غير مقرون إظهارها بالتحدّي.

[٢] وليميّز أيضاً عن الأمور التي تظهر على يد الأنبياء قبل البعثة.

[٣] وليكون مميّزاً عن الكرامات التي تظهر على يد الأولياء.

و قيد «عدم المعارضة» لإخراج^٣ السحر و الشعبة، فإن كلّ واحد منهما أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي لكن وجد له معارضة. و بالقيود المذكورة صار ما ذكرته من التعريف منطبقاً على «المُعجز».

و هاهنا سؤال آخر، و هو أننا نجد جماعة من أصناف الناس ينتظم أمورهم مع كونهم لا يقولون بالنبوة، أو لا يعرفونها كسكان أطراف العمارة، و ينحفظ اجتماعهم الضروري بنوع ما من السياسة لا غير.

و^٤ جواب ذلك، أننا ما ادّعينا أن النبوة و الشريعة ضروريتان في بقاء الإنسان، بل ادّعينا أنه لا يكمل نظام الاجتماع في المعاش و المعاد إلا بهما و هذا ممّا لا شكّ فيه و هو كاف في إثبات وجودهما بالطريق الذي مرّ.

[فوائد من بعثة الأنبياء]

و اعلم أنه قد ذكر في بعثة الأنبياء عدة فوائد لم يذكره صاحب الكتاب و أنا أذكر منها أربعاً:

أولها، أن الأشياء المخلوقة في الأرض منها غذاء، و منها دواء، و منها سمّ؛ و التجربة لا تفني بمعرفتها إلا بعد الأدوار العظيمة؛ و مع ذلك فعلها^٥ خطر على الأكثر و في البعثة فائدة معرفة طبائعها و منافعها من غير ضرر و خطر^٦.

٣. س: إخراج.

٢. مج ٢: حجة.

١. س: إظهاره.

٥. س: جعلها.

٤. آس ١: و.

٦. س: - على الأكثر و في البعثة فائدة معرفة طبائعها و منافعها من غير ضرر و خطر.

و ثانيها، أن الأحكام النجومية لا يمكن الوقوف عليها بالتجربة، لأن التجربة يعتبر فيها التكرار؛ والأعمار البشرية لا تنفي بأدوار الكواكب الثابتة فعرفت من طريق النبوة.

و ثالثها، أن الذي يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتاد؛ والعادة لا يكون «عبادة»؛ وأما الذي يأمر به من كان معظماً في قلبه ولا يكون هو واقفاً على لَمِيَّته كان إتيانه به لمحض^١ العبادة ولذلك ورد الأمر في الشرائع بأفعال غريبة لا يهتدي العقل إلى فائدتها.

و رابعها، الهداية إلى الصناعات النافعة فإن توقيفها على استخراجها بالتجربة، فيه ضرر عظيم، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها.

وقد ذكروا فوائد أخر لم أر التطويل بذكرها.

وقد شُبّه النبي بالقلب، والعالم وخليفته بالدهاغ، وكما أن القوى المدركة إنما يفيض من الدهاغ على الأعضاء، فكذلك قوة البيان والتعليم إنما يفيض بواسطة خليفته على جميع أهل العلم.

قال:

التلويح الثاني

في سبب أفعال خارقة للعادة^١

إنَّه قد يُشاهد من الأنبياء و المجردين إلى ربهم أعمال خارقة للعادة^٢،
كحصول طوفانات باستدعائهم وزلازل واستنزال عقوبات واستهلاك أمة فَجَرَتْ
و عتَتْ عن أمر ربها و رُسُلِهِ، واستشفاء المرضى واستسقاء العطشى وغيره، و
خضوع عجم الحيوانات لهم.

فاعلم أنَّ النفس غير منطبعة في البدن و قد خضعها البدن^٣ و علمت تأثير
الأوهام حتى أنَّ الماشي على عالي^٤ حائط شديد الارتفاع قليل العرض، لا يزال
وهمه يواعده بالسقوط حتى إنَّه ربَّما يتزلزل من تخويفه و انفعاله عن تصوُّره،
فينحدر ساقطاً؛ و الأمزجة تتأثر عن^٥ الأوهام، إمَّا بأوهام عامية، و إمَّا بأوهام
شديدة التأثير في بدو^٦ الفطرة، أو متدرجة^٧ بالتعويد و الرياضات إلى ذلك. وإذا
كان كذا فلا عجب أن يكون لبعض النفوس قوة إلهية تكون بقوتها كأنَّها نفس
للعالم^٨ يطيعها العنصر طاعةً بدنها لها؛ سيَّما^٩ و قد علمت أنَّ العنصریات و جميع

١. سهروردی در این تلویح، از اشارات بسیار متأثر است.

٢. مع ١: + قد.

٣. مع ١: - عالي.

٤. ك: بدء.

٥. مع ٢: متجردة.

٦. مع ١: لاسيما.

٧. مع ٢: العادة.

٨. مع ١: في.

٩. ك: نفس العالم؛ مع ١: + و.

الأجرام مطيعةً للمجردات؛ فإذا^١ زادت^٢ النفس في التجرد و التشبّه بالمبادئ ازدادت قوّة وإذا كان لها التأثير في المزاج والكيفيات التي هي مبادئ أحوال هذا العالم، فيكون لها التأثير بكثير من الغرائب. و علمت أنّه ليس من شرط كلّ مسخّن أن يكون حارّاً وكذا نحوه.

أقول: الغرض من هذا الكلام بيان ما كان وعدّ بيانه و هو كيفية طاعة هيولى عالم الكون والفساد للأنبياء والأولياء. والأفعال التي ذكرها إنّما هي خارقة للعادة بالقياس إلى من لا يعرف العلل الموجبة لها، وأمّا المُطلّع على عللها فليست عنده بخارقة للعادة. وقد بنى بيان ذلك على ستّ مقدمات أوردتها على وجه التذكير:

المقدمة الأولى، أنّ النفس الناطقة غير منطبعة في البدن و مع هذا فالبدن خاضع لها و هي متصرّفة فيه على حسب اختيارها وإرادتها بالتحريك والتسكين وغيرهما.

المقدمة الثانية، أنّ هيئة الاعتقادات المتمكّنة من النفس و ما يتبعها كالظنون والأوهام بل كالخوف والفرح، قد يتأدّى منها إلى البدن تأثيرٌ مع أنّ النفس مباينة بالجواهر له و للهيآت الحاصلة فيه. وهذا مع كونه قد نبّه عليه من قبل استدلالاً عليه هاهنا بأمرين:

أحدهما، ما ذكره من تأثير الوهم والخوف في الإزلاق من الحائط الشديد الارتفاع.

و ثانيهما، ما أشار إليه من تأثر مزاج البدن عن الأوهام كانقباض الروح و انبساطها، و احمرار اللون و اصفراره، و كابتداء أمراض أو الأخذ في الافتراق منها.

و الأوهام التي لها^٣ ذلك على ثلاثة أقسام: إمّا عامية، أو حصل لها شدة التأثير في بدو الفطرة، أو بالاكتساب.

المقدمة الثالثة، أنّ العنصريّات و جميع الأجرام مطيعة للمجردات.

المقدمة الرابعة، أنّ ازدياد قوّة النفس في التأثير بحسب ازدياد تشبّثها بالمبادئ المفارقة في التجرد وغيره؛ فإنّ شدة التأثير و ضعفه على نسبة كمال المؤثر و نقصه، كما أنّ النور الذي هو من النور الأشدّ أشدّ و من الأضعف أضعف.

المقدمة الخامسة، أن المزاج والكيفيات هي مبادئ أحوال عالم الكون والفساد إذ هي المُعدّة لقبول ما يقبله الجسم من المبادئ العالية.

المقدمة السادسة، أنه ليس من شرط ما يقتضي شيئاً أن يكون ذلك الشيء موجوداً فيه، إذ ليس كل مسخنٍ بحارٍّ ولا كل مبرّدٍ بباردٍ، فإنّ الشعاع والحركة يقتضيان السخونة وليس بحارّين، والصورة المائية تقتضي البرودة وليست بباردة^١، وإنّما يلزم ذلك في العلل التي هي مفيدة للوجود، كما علمت.

وإذ قد تقرّر هذا، فلا عجب أن يكون لبعض النفوس الإنسانية قوّة إلهيّة إمّا حاصلة في أصل الفطرة، أو اكتسبتها تلك النفس بالتعويد التدريجي والرياضات النفسانية. وإذا كانت هذه القوّة حاصلةً للنفس جاز أن يتعدّى تأثيرها بدنّها^٢ فتؤثّر في الأجسام العنصرية، كما تؤثّر في بدنّها، فتصير لفرط قوتها كأنّها نفس مدبرة لكلّ العالم العنصري أو لبعضه، ويطيعها العنصر في الانفعال عنها، كما^٣ يطيعها بدنّها في ذلك. وكما تؤثّر في بدنّها مع عدم انطباعها فيه بكيفية مزاجية^٤ مباينة الذات لها، كذلك تؤثّر أيضاً في أجسام عالم الكون والفساد بكيفيات هي مبادئ لجميع ما عدّ من الخوارق وما يجري مجراها. ولا بدّ لتأثيرها في بعض الأجسام دون بعضٍ من مخصّصٍ. وجاز أن يقهر قوى بدن غيرها كالشهوة والغضب، كما يقهر قوى بدن نفسها.

وبالجملة، فجوهر النفس قريب من جوهر المبادئ العالية، وطبيعة البدن هي من عنصر العالم، فكما تؤثّر تلك المبادئ المجردة في العالم كذلك تؤثّر النفس التي قويت حتى جاوز تأثيرها بدنّها فيه. وكما أنّه تحدث في بدنّها بما يتمثله من صورة المعشوق في الخيال مزاجٌ يحدث ريحاً عن المادة الرطبة في البدن ويحدّره^٥ إلى العضو الذي هو آلة الفعل الشهواني فيستعدّ به لذلك الشأن، كذلك تحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثيف وتخلخل تتبع ذلك سحبٌ ورياحٌ وصواعقٌ وزلازلٌ ونُبوغٌ مياهٍ وعيونٍ وما أشبه ذلك؛ وعلى هذا قياس تأثيرها في^٦ القوى الجسمانية التي لنفوس أخرى.

١. س: + أيضاً.
٢. آس ١: جاز أن يكون تأثيرها متعدياً إلى بدن غيرها.
٣. س، آس ١: - كما.
٤. آس ٢: مزاجه.
٥. از «حدر»: فروريختن.
٦. س: ففي.

و الذي يتوهم أن النفس الناطقة لا يصدر عنها هذه^١ الأفعال، لظنه أن العلة لا تقتضي شيئاً لا يكون موجوداً فيها، فالمقدمة الأخيرة تُزيل توهمه و ظنه.

قال: و أيضاً قد يحرك كون أجساماً يعجز^٢ عن تحريكها النوع؛ و نعلم أننا إذا كنا على طرب و هزة نعمل ما نتقاصر عن عشره حين زالت عنا؛ فما ظنك بنفس طربت باهتزاز علوي و استضاءت بنور ربها فحررت ما عجز عنه النوع، و قد اتصلت على الأفق المبين بذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين.

أقول: هذا أيضاً من جملة الخوارق التي تظهر للأنبياء و الأولياء؛ و السبب فيه أن الروح الذي هو حامل القوى إذا انبسط في ظاهر البدن أحدث انبساطه ذلك زيادة القوة، و إذا انقبض إلى داخل البدن أحدث انقباضه ضعف القوة. و الحالة الأولى يحدثها الغضب و الفرح المطرب و الانتشاء المعتدل؛ و الحالة الثانية يحدثها الخوف و الحزن؛ و كل هذا مما دلت عليه التجارب الطبية.

و نحن إذا كنا على حد من المنة فيما نتصرف فيه و نحركه، فقد تعرض لنفوسنا هيئة لا نبقي معها نقدر على عشر ما كنا نقدر عليه مسترسلين^٣، كما في الحزن و الخوف المفرطين. و كذلك قد تعرض لها هيئة تتضاعف بها قوتها، كما تعرض في الغضب الشديد و الطرب؛ و من المعلوم أن زيادة المسبب بزيادة السبب.

و لا شك أن فرح العارف و طربه بالحق أعظم من فرح غيره بغيره، فلا عجب إذا ازدادت قوته زيادة لا تحصل لمن ليس حاله كحاله، فيحرك بها تحريكاً يعجز عنه النوع البشري.

و «الهزة» هي النشاط و الارتياح.

و الآية المذكورة ذكر أنها في حق جبريل عليه السلام على ما هو الأصح عند أكثرهم.

و «الاتصال بالملائكة»، قد سبق أنه يوجب اللذة العظيمة و الطرب الشديد على الوجه

الذي علمته فيما تقدم.

قال:

فصل [١ - جملة من خوارق العادات]

وإمساكهم عن^١ الطعام^٢ مدة يعجز عن شطرها غيرهم، ليس ببعيد، لما تعلم أن المريض إذا اشتغلت طبيعته بهضم المواد الرديئة تبقى المواد المحمودة محفوظة، فيعيش زماناً دون مدد غذاء من خارج؛ ودريت أن الهيات النفسانية والبدنية - صاعدة ونازلة^٣ - عادية^٤ من كل إلى صاحبه. والنفس إذا انجذبت إلى جانب انجذبت قواها خلفها^٥ حتى أن الخائف تعجز قواه عن أفعال كانت مؤاتية عند عدم الخوف. فإذا كان الانجذاب إلى عالمها انجذبت خلفها قوى بدنها فتعطلت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية، فوقفت^٦ الهاضمة و غيرها و بقي المواد محفوظة لم يتحلل منها أكثر ما يتحلل للمرضى^٧. وقد باتت النفس عند ربها فأطعمها وسقاها.

أقول: إمساك الأنبياء والمجردين عن القوت مدة غير معتادة، هو من جملة الخوارق أيضاً. وصاحب الكتاب دفع الاستبعاد أولاً ثم ذكر سبب إمساكهم المذكور ثانياً: أما دفع الاستبعاد، فلأننا نجد الإمساك عن القوت مدة طويلة حاصلًا تارة مع عارض غريب بدني، وتارة مع عارض غريب^٨ نفساني:

[١] أما العارض البدني، فالمرض الحاد، فإن صاحب^٩ هذا المرض قد يبقى أياماً عديدة من غير تناول الغذاء بسبب أن القوى الطبيعية تكون حينئذٍ مشغولة بهضم المواد الرديئة المولدة لذلك المرض عن تحريك المواد^{١٠} المحمودة؛ فتحفظ المواد المحمودة لقلّة تحللها المغني عن البدل، فيعيش المريض زماناً دون مدد غذاء من خارج؛ وإذا عطل هذا في حالة المرض فلنعقل مثله في حق العارفين. وجدان الطبيعة لما نتغذي به البدن في

٣. آس ١، ك: صاعدة ونازلة.

٥. ت: كلها.

٧. مج ١: للمرض.

٩. س: صاحب.

٢. مج ١: طعام.

٤. ت: غاذية؛ مج ١: غاذية؛ مج ٢: عادية.

٦. ك: قوقفت. (قطعاً غلط چاپی).

٨. ت: بدني وتارة مع عارض غريب.

١٠. س: المواد.

هذه الحال و هو الأخلط الفاسدة مع عدم وجدانها كذلك في صورة أخرى، لا يقدح في إمكان الإمساك المذكور في سائر الصور؛ فإنَّ الغرض من الإتيان بهذا المثال هو نقض الحكم الكلّي بامتناع ذلك. ولا شك في أنَّ ذلك الانتقاض قد حصل وإن كانت أسباب هذا الإمساك تختلف.

[٢] وأما العارض النفساني، فكما في الخوف لما يعترى مستشعراً^١ من سقوط الشهوة و فساد الهضم، كما يعتريه من ضعف القوة عن أفعال و حركات كانت مؤاتية قبله؛ والسبب في ذلك ما نبّه عليه من قبل و هو أنّه ربما سبق وقوع هيئة في البدن ثمَّ صعدت إلى النفس، أو سبق وقوع هيئة في النفس ثمَّ هبطت إلى البدن؛ و هو معنى قوله: «و دريت أنَّ الهيات النفسانية و البدنية صاعدة و نازلة عادية من كل إلى صاحبه»؛ هذا ما دفع به الاستبعاد. و أما سبب كون «العرفان» موجباً لمثل هذا الإمساك، أو ما هو في مدة أطول من مدته، فهو شدة توجّه نفس العارف إلى الجانب القدسيّ؛ فإنَّ ذلك يتبعه تشييع القوى الجسمانية لتلك النفس؛ فإنَّ النفس إذا انجذبت إلى جانبٍ انجذب قواها خلفها، سواء احتيج إليها أو لم يحتج. و اشتداد الانجذاب على حسب اشتداد الجذب و التشييع المذكور يقتضي ترك القوى البدنية أفاعيلها التي من جملتها الهضم و الشهوة و التغذية و ما يتعلق بها، كما قلنا في الخائف و عجزه عمّا يقدر عليه في غير حال خوفه.

و من المعلوم أنّه متى وقفت القوة الهاضمة عن فعلها بقيت المواد محفوظة لا يتحلّل منها أكثر ممّا يتحلّل في المرض الحادّ، بل دونه في الأغلب؛ لأنَّ في المرض الحادّ ما يقتضي الاحتياج إلى الغذاء ليس بموجودٍ للعارف، و في العرفان ما يقتضي عدم الاحتياج إليه ليس بموجود للمريض:

[١] أمّا الذي في المرض، فأمران:

الأوّل منهما، تحلّل الرطوبات البدنيّة بسبب الحرارة الغريبة فإنَّ الغذاء إنّما احتيج إليه ليكون بدلاً لما يتحلّل منها فتكون كثرة الحاجة بحسب كثرة التحليل.

و الثاني، ضعف القوى البدنيّة بسبب المرض المضاد لها.

و الرطوبات إنّما تحتاج إليها لحفظ تلك القوى التي لا توجد إلّا مع المناسبة المخصوصة

في العناصر و تغذي الحرارة الغريزية بها؛ و من المعلوم - و الحالة هذه - أنه كل ما كانت القوى المذكورة أضعف، كانت الحاجة إلى حفظ تلك الرطوبات بالغذاء أشدّ.
[٢] و أمّا الذي في العرفان، فهو السكون البدنيّ الذي اقتضاه ترك القوى البدنية أفاعيلها بسبب انجذابها خلف النفس.

و قد بان من هذا أنّ العرفان باقتضاء الإمساك المذكور أولى من المرض؛ و بذلك يظهر جواز اختصاص النبيّ أو الوليّ بالإمساك عن القوت في مدة لا يعيش غيره في مثلها بغير غذاء.

و قوله: «و قد باتت النفس عند ربّها فأطعمها و سقاها»، يشير بذلك إلى أنّ هذا المعنى المذكور في هذا الفصل هو تأويل الكلام المرويّ في كتب الحديث و هو «أبيت عند ربي فيطعمني و يسقيني».

قال:

فصل [٢ - سبب الخوارق التي تظهر من غير الأنبياء و الأولياء]

فإذا^١ علمت تأثير النفوس الإلهية^٢ و الأوهام أيضاً؛ فمن جملتها «العين»؛ و المبدأ فيه هيئة نفسانية معجّبة تؤثر في فساد المتعجّب منه^٣ بخاصية^٤.

و «السحر» أيضاً، من تأثير النفوس و الأوهام إلا أنها شريرة تستعمل في الشرّ. و من موجبات خوارق العادات «النيرنجات»^٥ و هي الخواص كجذب المغناطيس للحديد.

و «الطلسمات» و هي من أمزجة أرضية مخصوصة بهيات و ضعية^٦ أو قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية أو انفعالية بينها و بين قوى سمائية مناسبة توجب آثاراً غريبة.

و يقرب من هذه الأشياء «التباخير الموقّية» للنفس المطرّبة لها بشدة المجمّعة^٧ المُتَبَتّة لعزائهم و غير هذا.

٣. ك: عنه.

٦. آس ٢: وصفية.

٢. مج ٢: السمائية.

٥. ك: النيرنجيات.

١. مج ١، مج ٢: وإذا.

٤. مج ١: بخاصيته.

٧. ك: المجمّة.

فصل - [٣]

و المداوم على ما من شأنه أن يكون له قليله ليس ببعيد أن يستكثر به منه. و
للأمور أشباه يعينك^١ النظر إليها على ما أنت.

أقول: لما ذكر سبب الخوارق الظاهرة من الأنبياء والأولياء، أخذ بعد ذلك في ذكر^٢
سبب الخوارق التي تظهر من غيرهم، وهي على ثلاثة أقسام: لأن مقتضي لها إما أمر
أرضي، أو سماوي، أو مركب منهما. وأعني بـ«الأرضي» أجسام عالم الكون والفساد وما
يتعلق بها، وبـ«السماوي» أجرام الأفلاك وما يتعلق بها.

والأرضي لا يخلو إما أن يكون نفس الإنسان وما لها من الهيات، أو لا يكون؛ فإن كان،
فهو كـ«الإصابة بالعين» و«السحر» اللذين ذكرهما أولاً وهذا قسم؛ وإن لم يكن فهو
كـ«النيرنجات» التي ذكرها بعدهما وهذا قسم ثان^٣.

و السماوي فقط من غير اعتبار قابل أرضي، يحصل له استعداد ذلك لا يكون مقتضياً
لشيء في عالمنا هذا، بل لابد من انضمام أمر أرضي إليه بحيث يكون المجموع المركب
منهما هو الذي يقتضيه. والخارقة التي [مبدؤها]^٤ ذلك، هي «الطلسمات»^٥، وهذا هو ثالث
الأقسام المذكورة.

و جميع ما يكون مبدئاً لخرق عادة فلا بد وأن يكون داخلاً تحت قسم من هذه الثلاثة
كـ«التباخير»^٦ التي ذكرها، ودعوة الكواكب والعزائم والحيل الهندسية، مثل «جرّ الأثقال»
و«نقل المياه» والآلات الرقاصة والزّمار^٧ وما يجري هذا المجرى.

وكلامه في إبانة أسباب الخمسة التي ذكرها وهي «العين» و«السحر» و«النيرنجات» و
«الطلسمات» و«التباخير» ظاهر غني عن الشرح وكذلك الفصل الأخير وفائدته.

٢. س: - سبب الخوارق الظاهرة من الأنبياء والأولياء أخذ بعد ذلك في ذكر.

١. ت: يغنيك.

٥. آس ١: طلسمات.

٤. نسخهها: مبدأها.

٣. مج ٢: قسمان.

٧. آلت زماره: نى نوارندگى.

٦. س: كان آخر.

قال:

التلويح الثالث في سبب إنذارات

وهاهنا مقدمة:

اعلم أنك علمت أنّ للأفلاك نفوساً ناطقة ذوات إرادات جزئية، فلها أيضاً جهة شبيهة بقوتنا النظرية، وأخرى بالعملية، ولها رأي كلي وعلوم كلية حاصلة فيها عن مبادئها وحركات جزئية؛ وللكائنات ضوابط معلومة محفوظة ليست بصادرة عن جزاف، بل هي على حسب مثل غيبية هي ذكر حكيم في لوح أعلى.

والإنذارات تدلّ على عالمٍ بجزئيات، وليست للنفوس البشرية بذاتها وإلا ما غابت عنها، ولا بحسب قواها التي تخصّها وإلا ما تقاعدت عنها وقتاً، وليس إلا من أمر علويّ ليس ممّا لا يتخيّل الأمور الجزئية من المجردات، فهي من العالم النفساني من الأفلاك؛ فيجب أن يكون لها ضوابط كلية عن مبادئها أنّه «كلّ ما كان كذا كان كذا» قوانين أحصيّت في العالم العقلي؛ ثمّ إذا كانت منتقشة بها النفس الفلكية و تتخيّل الوصول إلى كلّ نقطة، فلها أن تعلم لازم حركتها باستثناء الشرطيات: «لكن كان كذا فيكون كذا» أو^١ «ليس فليس».

وكل ضابط كلي عندها وقوعه في الأعيان واجب التكرار والاستيناف وإلا إن كان لها معلوماتٌ مترتبة غير متناهية أنها تقع في المستقبل:
فإما أن يكون منها ما لا يقع أبداً فالعلم كاذب؛ أو ليس منها ما لا يقع أصلاً؛
فيأتي وقت يقع^١ فيه الكل فليس لايتناهي^٢؛ ثم بعد ذلك يقع ما لا تعلم^٣ هي وهو
محال؛ مع أن المترتب الغير المتناهي معاً محال.

أقول: تشتمل هذه المقدمة على بيان أمرين:

أحدهما، أن صور الكائنات مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها على وجه كلي وعلى وجه جزئي.

و ثانيهما، أن للنفس الإنسانية أن تُنتَقَشَ بنقوشها بحسب استعدادها و زوالِ الحائل بينها وبينها؛ وهذا الكلام هو لبيان الأول منهما، و من أطلع على ما سلف مستبيناً^٤ له لا يخفى عليه معاني ما ذكره إلى قوله: «لكن كان كذا فيكون كذا أو ليس فليس»؛ وما ذكره بعد ذلك، فهو من المباحث الشريفة النافعة في تحقيق مسائل كثيرة من المهمات وغيرها و حكى في المطارحات^٥ أن الحجة^٥ له، و أن المذهبَ للقدماء من البابليين و الحكماء الخسروانيين و الهند و جميع الأقدمين من مصر و يونان و غيرهما:

و تقرير الدعوى هو أن الأمور تعود إلى ما كانت عليه، لا بمعنى أن المعدوم يعاد بل يعود شبيهه، لما علمت من استحالة إعادة المعدوم؛ فيكون عند المبادئ العالية أحكام لحوادث يقع جملتها في كل مبلغ من الآلاف الجمة مضبوطة سنة بعد سنة، و دور بعد دور؛ ثم تعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة إلى شبيه أولها من غير أن ينضبط عندها أن هذه الضوابط كم تكرر مقتضاها في العالم؛ فإن تكررَها و استينافَها لايتناهي في الماضي و لا في المستقبل و ما هو غير متناه فلا يمكن ضبطه.

و أما احتجاجه على ذلك، فتقريره أنه كلما كان في الوجود شيء يعلم كل ما يقع في المستقبل من الكائنات، أو هي منتقشة فيه على ترتيبها، فتكرار كلما يقع من الحوادث في

٢. مج ١: + ثم بعد فليس لايتناهي.

١. مج ١: وقع.

٤. آس ١، آس ٢: مستتباً. ٥. المشارع، ص ٤٩٣.

٣. مج ٢: لم تعلم.

الأعيان على الوجه المذكور واجب، لكن المقدم حق - بما سبق من البيان - فالتالي حق.
وبيان الشرطية أنه لو لم تتكرر كذلك لكان لذلك الشيء معلومات مترتبة غير متناهية أو
كان^١ نقوش كذلك، لامتناع انقطاع الحوادث في المستقبل وهذا باطل لوجهين:
الوجه الأول، أن هذه الأمور الغير المتناهية لا يخلو إما أن يكون فيها ما لا يقع أبداً، أو
لا يكون فيها ما هو كذلك؛ والقسمان باطلان:

و أما بطلان أن فيها ما لا يقع، فلأنها إذا كان معلوم منها أنها تقع في المستقبل وهي في
نفس الأمر لا تقع فيه كان ذلك العلم كاذباً لا محالة، فلا يكون ذلك المعلوم من المعلومات أو
النقوش التي ستكون، وفرض أنه منها؛ هذا خلف.

[١] وأما بطلان أن لا يكون فيها^٢ ما لا تقع وقتاً مآً، فلأنه لو كان كذا لكان يأتي وقت يقع
فيه الكل إذ لو لم يأت وقت كذلك لكان فيها ما لا يقع أبداً وقد تبين أنه محال؛ وإذا أتى وقت
وقع فيه الكل فقد تناهت الحوادث المستقبلية المعلوم والممنقوشة وذلك محال:

[٢] أما أولاً، فلأنه على خلاف الفرض.

و أما ثانياً، فلأنه لو تناهى ما فيها من المعلومات والنقوش لوقع بعد ذلك الوقت الذي
وقع فيه الكل ما لا تكون المبادئ العالية تعلمه. ويلزم من ذلك أن يكون هذا الأمر قد وقع
في الأدوار الغير المتناهية في الماضي، فما كان يصح الآن إنذار غيبي ولا منام متعلق
بالمستقبل، إذ المُلقي للمغيبات المطلع عليها، قد صار جاهلاً فإن لم يستفد العلم من شيء
آخر، فلزوم هذا المحال ظاهر، وإن استفاد عاد الكلام إلى الشيء الذي منه الاستفادة.

الوجه الثاني، هو قوله: «مع أن المترتب الغير المتناهي معاً محال»؛ و تقريره أن
الحوادث الغير المتناهية وإن كانت غير مجتمعة، فإنها في الذات^٣ المنتقشة بها لا بد وأن
تكون مجتمعة ومترتبة ترتب الأزمنة لكل زمان مقتضاه، إذ الزمان المتأخر وما يوجد فيه
كما أنه لا يوجد إلا بعد زمان أو شيء آخر يتقدمه، فكذلك ينبغي أن يدركه المدرك
للحوادث فتوجد سلسلة غير متناهية من أمور مترتبة وموجودة معاً؛ وقد برهن على
استحالة ذلك.

و هذه الحجة لا يلزم الممكنات المستقبلية كيف كانت، فإنها دون الصور المفصلة المدركة لا كل لها؛ وإذ قد يبرهن أنه لا يقع شيء إلا وقد وقع أمثاله مراراً بغير نهاية، فمن فروع ذلك أنه لو صحّ دوام شيء جسمي من المواليد الثلاثة أعني الجماد و النبات و الحيوان، لتكرّر أمثاله في الأدوار التي لا يتناهى مع دوامه فكان تحصل أنواع جسمانية غير متناهية من الدوام والتكرّر؛ وبرهان تناهي الأبعاد تحقق استحالته. وإذا كانت المادة خالية عن صورة من الصور ثم قارنتها تلك الصورة، فلا بدّ و أن تعود المادة إلى خلوها عنها بالضرورة لوجوب عود الأشياء إلى شبيه ما كانت. وبهذا يتضح أن كلّ كائن فاسد و كلّ فاسد كائن؛ وعند التأمل ربّما تنبّهت لتفريعات كثيرة وانكشفت لك أسرارٌ عزيزة لا ينبغي أن يباح بها إلى غير أهلها.

قال: و الغير المنطبع في المادة لولا احتجابه بها لتلاً في النقوش التي في النفوس العالية؛ إذ لا مباينة بين المجردات إلا المادة^٢ فلدى الارتفاع تطالعها؛ و لنفوسنا^٣ هذا الاستعداد لولا البدن؛ و إلى تخفيف عوائقه سبيلٌ و قد عرفت صحّة منامات.

و «النوم» إنّما هو انحباس الروح عن الظاهر في الباطن.

أقول: هذا هو بيان الأمر الثاني و هو أن النفوس البشرية لها أن ترتسم بما هو مرتسم في المبادئ العالية بحسب زوال الحائل و حصول الاستعداد. و احتجاب النفس الناطقة عن تلك المبادئ إنّما هو لاشتغالها بالحواس الظاهرة و الباطنة، و ليس من جهة المبادئ حجاب بل الاتصال بها مبذول من جهتها؛ و الفاعل التام إذا تمت قابليّة القابل لفعله و جب صدور الفعل عنه لا محالة.

والضمير في «تطالعها» عائد إلى النقوش التي في النفوس العالية. و الاستعداد قد عرفته في علم النفس.

و إنّما لم يحكم بأن لنا سبيلاً إلى إزالة عوائق النفس عن الانتقاش بما في المبادئ العالية، بل حكم بأن لنا إلى تخفيف تلك العوائق سبيلاً؛ لأنّ العائق هو اشتغال النفس بالبدن^٤. و

٣. مج ١، مج ٢: لنفسنا.

٢. مج ١: للمادة.

١. س: لتعريفات.

٤. س: بالمبادئ.

لا يمكن إزالة هذا العائق بالكلية، و للنفس تعلقٌ به بل الذي يمكن هو تخفيف العائق - كما ستعلم - لا^١ إزالته. ولا شك أن مراده هو التخفيف في حال مقارنة البدن.

و قوله: «و قد عرفت صحة منامات»؛ فاعلم أن الكافة عرفوا ذلك بالتجربة، إما بما يرونه من أنفسهم، أو بما يعهدونه من غيرهم. و من تأمل حال المنامات و للأمور التي تقع في النوم للنفس عليها اطلاعٌ يعلم قطعاً أن ذلك الاطلاع ليس لقلّة شواغل النفس، إذ لا يمكن عن فكره؛ فإن^٢ الفكر في حال اليقظة التي هو فيها أمكن يقصر عن تحصيل مثل ذلك فكيف حال النوم.

و قوله: «و النوم إنما هو انحباس الروح عن الظاهر في الباطن»؛ فاعلم أنه لما تعرّض لما يطلع عليه الإنسان من المغيبات حالة نومِهِ، أخذ بعد ذلك في تبين ماهية النوم و الروح و قد عرفته في العلم الطبيعي و هو منتشر^٣ إلى ظاهر البدن بواسطة الشرايين، و بانصبابه إلى الحواس الظاهرة حالة الانتشار يحصل الإدراك بها و هو اليقظة. فإذا انحبس هذا الروح إلى الباطن رجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه إليها فتعطّلت هذه الحواس و هو النوم، و بتعطّلها تخفّ أحد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادئ العالية، و الانتقاش ببعض ما فيها.

و «انحباس الروح» قد يكون طبعياً، و قد لا يكون.

و الانحباس الطبيعي قد يكون على سبيل التبعية لغيره، أو لا على هذا السبيل:

[١] و الذي على طريق التبعية للغير، لا بدّ و أن يكون ذلك الغير فيه من الأمور^٤ الطبيعية^٥ و ذلك هو أن يعود الروح الحيواني إلى الباطن، لإنضاج الغذاء، فيتبعه الروح النفساني أيضاً، كما يقع في حركات الأجسام اللطيفة المتمازجة.

[٢] و الذي لا على سبيل التبعية فذلك عند تحلّل قوى الروح عند اليقظة، فيعود في الباطن طلباً لبدل ذلك المتحلّل.

هذا فيما يتعلق بالعود الطبيعي.

و أمّا عدم بروز الروح إلى الظاهر فله ثلاثة أسباب طبيعية:

١. س: الآن. ٢. ت: في. ٣. آس: ١: منتشرة. ٤. ت: - الأمور. ٥. س: - للغير لا بدّ و أن يكون ذلك الغير فيه من الأمور الطبيعية.

أحدها، قلّة الروح، بحيث لا تفي بأن^١ يبقى قسماً منه في المبدأ، و قسماً في الخارج، فيبقى في معدنه فقط و لا ينتشر.

و ثانيها، امتلاء الدماغ من الرطوبات الموافقة السائدة لمجاريه^٢ المانعة له من النفوذ.

و ثالثها، ترطبُ جوهر الروح فلا يقوى على البروز.

و أمّا انحباس الروح إذا لم يكن طبيعياً، فأسبابه ثمانية:

الأول، إقبال الطبيعة على نضج مادة المرض، فيتبعها الروح النفساني.

الثاني، التحلل الغير الطبيعي كالاستفراغ و التعب و هو يشبه من الطبيعي ما لا يكون تبعياً.

الثالث، حصول آفة تصيب بعض الأعضاء المشاركة فينقبض الدماغ بسببها فتسد^٣ مجاريه و لا ينفذ الروح فيه.

الرابع، انضغاط الدماغ لضربة^٤ تصيبه.

الخامس،^٥ البرد بتكثيفه للآلات و تغليظه للروح.

السادس، الرطوبة الخارجة عن الأمر الطبيعي لتغليظها الروح^٦ و سدّها المنافذ و إرخائها الأعصاب الموجب لانطباق المجاري.

السابع،^٧ كثرة الأفكار المسخنة للدماغ لأجل كثرة الحركات النفسانية و بتسخنه^٨ تنجذب الرطوبات إليه، إذ من شأن السخونة أنها تفعل ذلك.

الثامن،^٩ شدة الخوف لما يحصل معه من انقباض الروح كما دلّت التجارب الطبيّة عليه.

فهذا مجموع ما ذكره من أسباب النوم الطبيعيّة و غير الطبيعيّة على وجه الاستقراء، لا

على وجه التقسيم الحاصر. و إنّما ذكرتها في هذا الموضع مع كون المصنّف لم يذكرها، لأنّ

«النوم» أحد الأمور المخففة لعائق الانتقاش^{١٠} بما في المبادئ، فاستجلا به^{١١} يكون طريقاً من

١. س: ما. ٢. ت: لمحاربة. ٣. ت: فتسد.

٤. آس ١: بضربة. ٥. ت: - انضغاط الدماغ لضربة تصيبه الخامس.

٦. س: - السادس، الرطوبة الخارجة عن الأمر الطبيعي لتغليظها الروح.

٧. س: السادس. ٨. س: بتسخينه. ٩. س: السابع.

١٠. س: العائق للانتقاش. ١١. س: فاستحالته.

جملة طرق تخفيفه. ولا سبيل إلى استجلابه إلا بتحصيل أحد أسبابه؛ فكان معرفة تلك الأسباب من متعلقات هذا الموضع ومن المباحث النافعة فيه.

قال:

فصل [١] - في تمكّن النفوس الناطقة من الاتصال بالمبادئ العالية]

القوى البدنية متنازعة متجاذبة: وكلما^١ انجذبت النفس إلى شيء من القوى الشهوانية أو^٢ الغضبية أو الحواس الظاهرة أو الباطنة اشتغلت عن^٣ الباقيات، حتى أن المتوغل في فكره^٤ تتحير حواسه متعطلة عن إدراكاتها.

أقول: شرع الآن في بيان تفصيل الكلام في تمكّن النفوس الناطقة من الاتصال بالمبادئ العالية، بعد أن كان قد ذكره في المقدمة السالفة إجمالاً. ويفتقر ذلك إلى تقرير عدة قواعد، هذا الكلام من جملتها.

و قوله: «متنازعة متجاذبة»، يريد به أن اشتغال النفس ببعض أفعالها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الأفعال. وما ذكره بعد ذلك هو تفصيل لهذه الجملة ومعناه ظاهر.

قال: والحس المشترك هو الذي كل شيء ينطبع فيه، يُحس كأنه مشاهد، كان الارتسام من سبب خارجي أو من داخل كما للمرورين^٥؛ إذ لا سبب خارجي هناك. والصور التي شاهدها، كثيراً ما لاتنسب إلى وضع خارجي؛ ولو غمضوا أعينهم^٦ لم يتغير الإدراك، وما كان كذا لو كان من خارج. فإذاً يكون الحس المشترك منتقشاً عن التخيل والتوهم وغيرهما كما كانت هي منتقشة عنه على ما يجري بين المرايا المتقابلة.

أقول: هذا تقرير قاعدة أخرى ينتفع بها في المطلوب وهي أنه قد تبين في علم النفس من الطبيعي أن صور الأمور التي تُحس بالحواس الخمس تحصل في الحس المشترك، و

٣. مج ٢: من.

٢. ك: و.

١. ت: فكلما.

٥. مج ١، مج ٢: داخل كالمرورين.

٤. مج ١: - فكره.

٦. مج ٢: عينهم.

أنّها متى حصلت فيه صارت محسوسة مشاهدة^١ وارتسام^٢ هذه الصور في الحس المشترك على وجهين:

أحدهما، أن يكون ذلك الارتسام بسبب من خارج.
و ثانيهما، أن يكون بسبب من داخل.

والذي من خارج، هو كما يُشاهد القطرُ النازل خطأً مستقيماً، وقد دلّ هذا المثال على أنّ المشاهدة المذكورة قد تقع في حال حدوث السبب الخارجي، وقد تبقى ببقائه، وقد تبقى بعد زواله؛ إذ لا يتمّ مشاهدة هذا القطر خطأً إلا بهذه الثلاثة.

والذي^٣ من داخل، كمشاهدة الصور التي يراها المرضى والمرورين وهم الذين غلبت المِرّة السوداء على مزاجهم الأصلي فإنّ هذه الصور لا يخلو إمّا أن تكون معدومة، أو موجودة؛ لا جائز أن تكون معدومة وإلاّ لما شوهدت إذ المعدوم الصرف يمتنع مشاهدته فهي إذن موجودة؛ فإمّا أن يكون وجودها في الأعيان الخارجية، أو لا فيها؛ والأوّل باطل: [١] إذ لو كانت في الخارج لرآها كلّ سليم الحس.

[٢] ولما كانوا يشاهدون ما لا ينسب إلى وضع خارجي.

[٣] ولوجب أنّهم إذا غمضوا أعينهم لا يشاهدونها، والتوالي الثلاثة باطلة، فتعيّن أنّها ليست في الخارج؛ فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن. وإذا ثبت هذا ثبت أنّ الحس المشترك ينتقش بالصور المتعلقة بالتخيّل والتوهّم وغيرهما، كما كانت هذه تنتقش بالصور المتعلقة^٤ به؛ لأنّه كما جاز أن ترسم الصور في الحس المشترك، ثم تنتقل إلى خزانة الخيال، فكذلك جاز أن تنتقل الصور الموجودة في خزانة الخيال والتوهّم، والصور التي تُركّبها المتخيّلة، إلى الحس المشترك لأنّ الحال في هذه القوى قريب من الحال فيما يجري بين المرايا المتقابلة التي يُرى ما في كلّ واحد منها في الآخر.

و ذكر صاحب الكتاب في حكمة الإشراق^٥ ما معناه أنّ جميع ما يرى من الجبل والبحر صريحاً في المنام الصادق أو الكاذب، يمتنع أن يكون في موضع من الدماغ، كما يمتنع

١. س: أقسام. ٢. ت، آس: ١: التي.

٣. س: - بالتخيّل والتوهّم وغيرهما كما كانت هذه تنتقش بالصور المتعلقة.

٤. حكمة الإشراق، صص ٢١٠-٢١٢.

انطباع الصور العظيمة في العين؛ وأن الحق في صور الخيال أن مظهرها التخيل، كما أن المرأة مظهره لصورها من غير أن تكون منطبعة فيها، بل هي مثل مُعلّقة لا في محل ولا في مكان؛ فالحس المشترك والخيال وما يجري مجراهما من القوى ليست إلا مظاهر صقالية للصور؛ وبهذا يتبين أن مراده في التلويحات بـ«انطباع الصور وارتسامها وانتقاشها» هو هذا المعنى، لا ما يدل عليه ظاهر هذه الألفاظ. وهذا هو سرّ «الانطباع» الذي أشار إليه في إدراك النفس من الطبيعيات وله في هذه^١ المثل كلام طويل قد ذكرت بعضه هناك.

قال: سؤال: فلم لا يدوم كذا؟

جواب: الصارف عن انتقاش بنطاسيا عن ذلك شيان:

[١] عقلي ووهمي، يشغل الفاعل^٢ الذي هو المتخيلة بأفكار وأحوال عن أن

يرتسم فيه.

[٢] وحسي ظاهر، يشغل^٣ القابل الذي هو الحس المشترك.

وإذا فتر أحد الحافظين: «العقلي» - كما إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض فتجذب النفس شديداً إلى جهة المرض - و«الحسي الظاهر»^٤ - كما في النوم -؛ ففي الحالتين تتسلط المتخيلة على لوح الحس المشترك فتنقشه^٥ بالمثل تنقيشاً فترى الأشياء مشاهدةً.

أقول: توجيه هذا السؤال هو أنه لو كان الحس المشترك ينتقش بالصور التي لا توجد في الخارج عن سبب باطن كالتخيل والتوهم وغيرهما، لوجب أن يكون ذلك الانتقاش دائماً بدوام الراسم لتلك النقوش وهو السبب الباطن والمرتسم بها وهو الحس المشترك لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

و^٦ الجواب أنه إنما كان يلزم دوام انتقاشه بتلك الصور بدوام الراسم والمرتسم لو لم يوجد ما يمنع عن الانتقاش المذكور؛ لكنه قد وجد ما يمنع من ذلك ويصرف عنه وهو شيان:

أحدهما، يمنع الفاعل عن الفعل.

٣. مج ١: + الفاعل.

٢. مج ١: - الفاعل.

١. ت: هذا.

٦. س: - و.

٥. مج ١، ٢، ت: فتنقشها.

٤. مج ١: الظاهرة.

و الآخر، يمنع القابل من القبول.

أمّا الذي يمنع الفاعل فهو العقل والوهم في الإنسان، والوهم وحده في الحيوان، فإنّهما^١ يجبران الفكر أو التخيل على الحركة فيما يطلبانه فيشتغل عن التصرف في الحس المشترك ويضبطانه على التشبيح^٢ فيه.

و أمّا الذي يمنع القابل، فهو الحس الظاهر؛ فإنّ الحس المشترك إذا كان مشغولاً بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع للانتقاش^٣ بغيرها لأنّ التفات النفس إلى أحد الجانبين يمنعها من الالتفات إلى الجانب الآخر كما مرّ؛ فحينئذ يمتنع أن يرتسم فيه الصور المخزونة في الخيال.

وهذان المانعان إذا فتر أحدهما، فربما عجز المانع الآخر عن الضبط، فرجعت المتخيّلة إلى فعلها، ولوحت الصور في الحس المشترك.

أمّا فتور المانع للفاعل وهو العقل أو الوهم، فقد بيّنه بقوله^٤: «كما إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض فينجذب النفس شديداً^٥ إلى جهة المرض».

و أمّا فتور المانع للقابل وهو الحس الظاهر، فقد نبّه عليه بقوله: «كما في النوم». وذكر الرئيس أبو علي في الإشارات^٦، أنّ النوم قد يشغل ذات النفس في الأصل أيضاً بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضة للغذاء المتصرفّة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى انجذاباً قد دلّلت عليه، فإنّها إذا استبدّت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلاً مّا، على ما نبّهت عليه، فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذاب مّا إلى مظاهرة الطبيعة شاغل. وصاحب الكتاب مع كونه قد قرّر مسألة علم الغيب على وفق ما في الإشارات لم يذكر هذا الوجه؛ لكون ما ذكره كافياً في بيان علّة تسلّط المتخيّلة على لوح الحس المشترك ونقشه بالمثل ومشاهدتها في حالتي المرض المذكور والنوم.

٣. س: الانتقاش.

٢. س: التشبيح.

١. ت: فإنّها.

٥. س: النقش جديداً.

٤. س: - بقوله.

٦. الإشارات، ص ١٦٢: «إشارة: النوم شاغل للحس...».

قال: وكلما كانت النفس أضعف، كان انفعالها عن الجوانب أشد. وكلما كانت أقوى، كان ضبطها للجانبين أشد^١ وكان قوتها لحفظ الجميع أوسع؛ كما يُعهد في الناس من يقرأ ويكتب ويفعل غيرهما معاً، لشدة قوته ورأينا من ذلك كثيراً ممّا يعجز عنه الأغلب.

أقول: هذه قاعدة ينتفع بها في سبب اطلاع نفوس الأنبياء والأولياء على المغيبات في حال الصحة واليقظة معاً. والمعنى أن النفس كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها عن أفعال قوى تقابلها كما لا تمنعها الشهوة عن الغضب، ولا الغضب عن الشهوة، وكذا غيرهما؛ وكلما كانت ضعيفة كان الأمر بالعكس.

ومراتب النفس بحسب شدة القوة وضعفها كثيرة. وقد تقوى النفس قوة^٢ ولا تشغلها^٣ الحواس ولا تستولي عليها بحيث تستغرقها وتمنعها عن شغلها بل تتسع بقوتها للنظر إلى^٤ جانب العلو وجانب السفلى جميعاً، كما تقوى بعض النفوس فتجمع في حالة واحدة بين الكتابة والكلام والسماع وأفعال أخرى غير هذه، والأكثر عاجزون عن الجمع بين هذه الأشياء وأمثالها.

قال:

فصل - [٢]

والمقتضي لأمر نوعي إذا عاقه عائق نوعي، ثم يوجد^٥ لشخص منه تمكّن، فذلك إمّا لضعف العائق، أو لقوة في المقتضي؛ فالنفس التي عاقها عن عالمها قواها، إذا تمكّنت من الاتصال:

[١] فإمّا لقوتها الأصلية، كما للأنبياء.

[٢] أو لقوة مكتسبة، كملكة الأبرار والأولياء.

[٣] أو لضعف العائق بحسب ضرورة^٥ ما، كما في المنام.

١. الإشارات، ص ١٦٣.

٢. س: قوة يشغلها.

٣. ت: في.

٤. مج ٢ (تصحیح شده): لم يوجد.

٥. مج ١: صورة.

[٤] أو فطري، كما لكثيرٍ ممّن ضعفت آلات فطرته كالمرورين^١ و
المصروعين.

[٥] أو كسبي، كما يستعين بعض المتكهنّة بأموّر يحصل منها^٢ للحسّ حيرةً و
للخيال وقفةً، فتستعدّ القوّة^٣ الناطقة لتلقّي الأمر الغيبي لضعف العائق:

[١] كما كان بعض الثّرك يستعين بحركة سريعة جداً لا يزال يلهث فيها حتى
يكاد ينصرع^٤ فتتّرايا له أموّر غيبيةً و يُسمع الحفظة^٥ لينبأ عليه آراءهم وكان
لا يخلو أيضاً من ضعف فطريّ.

[٢] وكإشغال^٦ بعض المستنطقين أبصار^٧ الصبيان والنساء ذوات الآلات
الضعيفة بأشياء محيرةٍ للبصر شفافة^٨ تُرعى البصرَ برجزحتها^٩ أو تُدهشه^{١٠}
بتشفيها^{١١}.

[٣] و^{١٢} كإشغالهم إيّاهم بتأمّل لطخٍ سوادٍ ذي بصيصٍ، وبأشياء^{١٣} دوّارةٍ
بسرعةٍ وبأشياء مترقرقة^{١٤}.

[٤] وكاستعانة بعض المتكهنّة برقصٍ و تصفيقٍ؛ وفيه^{١٥} مع ذلك تطريبُ
أيضاً وتدويرُ الرؤوس^{١٦} وغيرها؛ فكلّ^{١٧} هذه موهنة للحواسّ مُخلّة بها.

[٥] وربّما يستعينون أيضاً بالإيهام^{١٨} بالعزائم والتخويف والترهيب بالجنّ
إذا استنطقوا غيرهم.

١. ك: آلاته فطرة أو كما للمرورين؛ ت: آلاته فطرية أو كما للمرورين؛ مج ١: آلاته فطرة كما للمرورين؛ مج ٢،
آس ٢: كما لكثير من ضعفت آلاته، ضعفت آلات فطرته كما للمرورين (متن، برگزیده مصحح است از نسخ).

٢. مج ٢، ت: فيها. ٣. مج ٢: النفس.

٤. ك: يتصرّع. (ينصرع: سرگيجه می گیرد و می افتد).

٥. یعنی آن شخص به حافظان می شنوند. ك: «تسمع الحفظة» یعنی حافظان می شنوند.

٦. ت، آس ٢: كاشتغال. ٧. ت: + و. ٨. ت، آس ٢: بإشغافها.

٩. آس ١: بزجزحتها. ١٠. مج ١: بدهشة. ١١. ك: بشفيها.

١٢. آس ٢، ك: - و. ١٣. ت: + و. ١٤. الإشارات، صص ١٦٥-١٦٦.

١٥. مج ٢: - فيه. ١٦. مج ١: للرأس. ١٧. مج ١: كل: ك: وكل.

١٨. آس ١: بالإيهام؛ مج ١: بالإلهام.

[٦] والكَهَنَةُ قد يركَّبون أصباعاً للتفريح^١، و تبخيرات، وربما يحتاجون أيضاً إلى أمور خفية.

و قد يجتمع السبيان^٢؛ ضعفُ العائق و قوَّةُ النفس بتطريب، كما لكثيرٍ من المرتاضين من أولي الكدِّ، وهذا حسنٌ.

و ما للكَهَنَةِ و الممرورين نقضٌ و إخلالٌ بالقوى و^٣ إفسادُها و تعطيلُها و هو غير محمود عند العلماء.

و لرياضات أولي البصيرة أمورٌ مكتومة^٤ مخزونة.

فيتوسَّلون هؤلاء الكلَّ بهذه الأشياء إلى الانتقاش بمغيبات و يوكلون الهمَّ على شيءٍ بخصوصه؛ فيتخصَّص استعدادهم بقبوله.

و ثباتُ العزيمة العقلية لها مدخلٌ عظيم في أمور.

أقول: قد ثبت أن النفس الناطقة بطباعها تقتضي الاتِّصالَ بعالمها أي عالم المجرِّدات، و أن اشتغالها بتدبير البدن و التصرُّف فيه هو العائق لها عن ذلك الاتصال؛ و من المعلوم أن الاتصال و الاشتغال المذكورين أمران نوعيّان^٥، أحدهما عائق عن الآخر، و المقتضي لأمر نوعي كالنفس المقتضية لنوع الاتصال إذا عاقه عائق نوعي^٦ كاشتغال النفس بالبدن العائق لها عن الاتصال الذي هو مقتضاها؛ ثم يوجد لشخص من أشخاص ذلك المقتضي تمكُّنٌ من ذلك الأمر الذي كان معوقاً عنه، كما يوجد بعض الناس متمكِّناً^٧ من الاتصال المذكور، فذلك التمكُّنُ لا بدَّ و أن يكون إمَّا بسبب ضعف العائق، أو بسبب قوَّة في المقتضي - منفصلة مانعة الخلوِّ دون الجمع - فتمكُّنٌ بعض النفوس من الاتصال بعالمها يكون لا محالة إمَّا لقوَّتها، أو لضعف عائقها؛ و الأوَّل إمَّا لقوَّة أصلية، أو لقوَّة مكتسبة؛ و الثاني إمَّا ضروري للنوع، أو غير ضروري له؛ و غير الضروري إمَّا في أصل فطرة الشخص، أو لا في أصل فطرته؛ و ما ليس في أصل فطرته، فإمَّا أن لا يكون حاصلًا بالاكتساب، أو يكون حاصلًا به؛ فالأقسام ستة:

٣. ت: - و.

٢. ت: الشيطان.

١. مج: للتفريح.

٥. س: المذكورين نوعان.

٤. مج: مكنونة.

٧. ت: تمكناً.

٦. س: - كالنفس المقتضية لنوع الاتصال إذا عاقه عائق نوعي.

أولها، ما هو للقوة^١ الأصلية، كما للأنبياء فإنهم لقوة نفوسهم لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي و اكتساب العلم الغيبي منه^٢ في حال اليقظة و الصحة بل يجمعون بين الأمرين كما عرفت.

و ثانيها، ما هو للقوة المكتسبة، كملكة الأبرار و الأولياء، و هذه الملكة تحصل لهم بالرياضات المختصة بهم و سيأتي الإشارة إلى أصول رياضاتهم فيما بعد.

و ثالثها، ما هو لضعف ضروري في العائق، كالنوم الذي هو من ضروريات نوع الإنسان؛ فإن الحواس الظاهرة تتعطل معه و النفس أيضاً تعرض عن تصرفها إلى معاونة القوى الطبيعية كما سبق.

و رابعها، ما هو لضعف فطري في العائق، كما لكثير ممن آلاته التي تستعملها النفس في تدبير البدن ضعيفة في أصل فطرة ذلك الشخص، فيكون اشتغال نفسه بتدبير بدنها اشتغلاً قليلاً، و بقدر ما ينقص من التفاتها إلى جهة البدن يتوفر التفاتها إلى الجنب الأعلى. و خامسها، ما هو لضعف في العائق غير فطري و لا مكتسب، كما للمرورين و المصروعين؛ فإنه كثيراً ما يتفق إخبارهم بالغيب و هم عند أحوال مصروع^٤ و الغشي^٥ تفسد حركات قواهم الحسية. و^٦ قد يعرض أن تكل قوتهم المتخيلة لكثرة حركاتها المضطربة^٧ و يكون همهم^٨ عن المحسوسات مصروفة، فيكثر رفضهم للحس و ذلك موجب لتلقيهم شيئاً من الغيب.

و سادسها، ما هو لضعف عنه مكتسب بأحد الوجوه المذكورة في الكتاب أو غيرها ممّا لم يذكره.

و «اللّهث» هو^٩ الحالة التي تكون عند الإعياء و التعب، يقال: «لّهث الكلب»؛ إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش، فكذلك^{١٠} الرجل إذا أعيا. و «أرعشه»: أي أرعده. و «الرجرجة»: الاضطراب. و «الدهش»: التحير. و «ترقرق»: أي تلاًأ و لمع. و «الشفاف»

١. س: القوة.	٢. س: «ملهم» يا «منهم» خوانده می شود.
٣. س: من.	٤. ت: كالصرع.
٦. ت، س: -و.	٥. آس ١: الغش.
٩. س: -هو.	٧. س: للمضطربة.
	٨. ت: همهم.
	١٠. س: وكذلك.

الذي يرعش البصر برجرجه^١، هو كالبَلُور المضلّع أو الزجاجة المضلّعة إذا أدير حِيَال^٢ شعاع الشمس. و«المدهش بشفيفه»، هو كالبَلُور الصافي المستدير. و«اللطخ من سواد ذي بصيص»، هو كلطخ^٣ الإبهام بالدهن^٤، وبالسواد المتشَبَّث بالقدر حتى يصير أسودَ بَرّاقاً، و يقابل به الشيء المضيء كالزجاج^٥، فإنّه يحير الناظر إليه. و«الأشياء المترقرة»، هي كالزجاجة المدوّرة المملوءة ماءً الموضوعة بحيال الشمس أو الشعلة.

ولما ذكر الوجوه المكتسبة للضعف المعين على الاتّصال بالمبادئ العالية و تلقى بعض المغييات^٦ منها، ذكر بعد ذلك السبب الذي من أجله^٧ يخصّص^٨ اطلاع النفس على مغيب مخصوص دون غيره، وفي الأغلب لا ينطبع في النفس ممّا في تلك المبادئ إلا ما يناسب غرضها ويكون مهمّاً لها. وباقي ما في هذا الفصل ظاهر غنيّ عن التفسير^٩.

قال:

فصل [٣ - حال ما تتلقاه النفس من المبادئ عند النوم و اليقظة]

وقد دريت أنّ القوّة المتخيّلة محاكية لهيات إدراكية ومزاجيّة، سريعة الانتقال من الشيء إلى ضده أو شبيهه.

ولتخصّص الانتقال أسباب جزئية غابت^{١٠} عن ضبطنا وقد تثبت على صورة حيناً:

[١] إمّا لتلذّذها بها^{١١}.

[٢] أو لتكرّر^{١٢}.

[٣] أو لوضوح انتقاشها.

[٥] أو لكون الشيء مهمّاً شديداً.

فالسائح القدسي في النوم و اليقظة للجميع قد يلمع كبرقّة: إمّا مع لذة خاطفة،

١. س: - التحير. و«ترقرق» أي تلاًّلاً ولمع. و«الشفاف» الذي يرعش البصر برجرجه.

٢. ت: أدبر خيال. ٣. س: للطح. ٤. س: - بالدهن.

٥. س، آس: ١: كالسراج. ٦. س: الحسيات. ٧. س: أجل.

٨. س، آس: ١: أجل تخصّيص. ٩. س: الشرح. ١٠. آس: ١، آس: ٢: غائب.

١١. ت: - بها. ١٢. ت: - أو لتكرّر.

كما لكثيرٍ من أصحاب الرياضات وإخوان التجريد؛ وفيهم وفي غيرهم قد يسبح دون لذة، بل كأكثر المنامات.

فإذا قلت الشواغل فتقع للنفس خلسة إلى جانب القدس، فانتقشت بنقش غيبي:

[١] فقد ينطوي سريعاً.

[٢] وقد يشرق على الذكر.

[٣] وقد يتعدى إلى الخيال فيتسلط الخيال على لوح الحس المشترك.

فترسم فيه:

[١] صورة في غاية الحسن والزينة على أكمل هيئة وأبهاها تُناجيه بالغيث.

[٢] أو تُرسم صورة الأمر الغيبي مشاهدةً.

[٣] أو ينسطر^١ على سبيل كتابة^٢.

[٤] أو على طريق نداء هاتف غائب.

[٥] أو على غلبة ظن^٣ بالأمر الغيبي فيطلع.

وما بقي من الكلام محفوظاً في النوم واليقظة، فهو رؤيا^٤ صادقة، أو وحي

صريح.

وما بطل هو و بقيت محاكيته فهو وحي محتاج إلى تأويل، أو حلم^٥ مفتقر إلى

تعبير. وتختلف بالمواضع والأشخاص والأوقات والعادات. هذه^٦ المحاكيات.

وما يرى من الجن والغول والشياطين، فهو من أسباب باطنة تخيلية.

و ليس انتقال المتخيلة يختص^٧ بالنوم، بل قد يشغلك عن مهمك ناقله^٨؛

فتحتاج إلى رجوع بالقهقري و تحليل بالعكس.

وكما أن المدركات تتعدى إلى الحس المشترك فلا يبعد أن تنعكس منه تارة

أخرى إلى الحواس، فتنعكس الصورة من^٩ الحس المشترك إلى العين؛ وربما

١. مج ١: يتسطر.

٢. آس ١: الكتابة.

٣. مج ١: الظن.

٤. ت: - بالأمر الغيبي فيطلع، وما بقي من الكلام محفوظاً في النوم واليقظة فهو رؤيا.

٥. ت: حكم.

٦. مج ٢: وهذه.

٧. آس ٢: مختص.

٨. ت: بأقله؛ آس ١: ناقله.

٩. مج ١: - الحس المشترك فلا يبعد أن تنعكس... أخرى إلى الحواس، فتنعكس الصورة من.

تنعكس إلى الهواء الراكد في العين المبطل برطوبتها؛ وكذا إلى سائر الحواس من اللمس والذوق؛ فقد شاهدنا من هذه الأشياء عجائب.

وبالجملة^١، إذا حصل في الحواس استرخاء لا يبعد مثل هذه النقوش.

وكلما انقشعت^٢ عنك غيوم الطبيعة يبدو لك سر طال ما كتمت عنك الحكماء.

أقول: إن المدرّكات التي تدركها النفس في حالة النوم وما يجري مجراه من الأحوال التي نُبِّهَتْ عليها، إمّا أن يكون إدراكها بسبب اتصال النفس بعالم الغيب عند ما يحصل لها فراغٌ ما عن شغل البدن، أو لا يكون إدراكها لها كذلك، فإن كان الأول، فذلك الإدراك إمّا أن يكون عند كون الإنسان نائماً، أو عند كونه يقظاً؛ فأما الذي عند النوم فسببه ركود الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة لقوة الحس عنها لأن النفس لا تزال مشغولة بالتفكير بما تُورد الحواس عليها؛ فإذا وجدت فرصة الفراغ وارتفع^٣ عنها المانع، استعدت للاتصال بالجواهر الروحانية، فانطبع^٤ فيها ما في تلك الجواهر من صور الأشياء، لاسيما ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الأهل والولد والبلد. ويكون انطباع تلك الصور في النفس منها عند الاتصال، كانطباع صورة مرآة في مرآة أخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما.

ثم إن تلك الصور إمّا أن تكون كلية أو جزئية:

[ألف] فإن كانت كلية، فإمّا أن تنطوي سريعاً، أو تثبت؛ فإن ثبتت، فالمتخيّلة التي من طباعها المحاكاة، تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس بصور^٥ جزئية، ثم تنطبع تلك الصور في الخيال و تنتقل إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة:

فإن كان المشاهد شديد المناسبة لما أدركته النفس من المعنى الكلي حتى لا تفاوت بينهما إلا بالكلية والجزئية، كانت الرؤيا غنيّة عن التعبير:

[١] وإن لم يكن كذلك، فإن كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبّه لها كما إذا صور المعنى بصورة لازمة أو ضده احتيج حينئذ إلى «التعبير». وفائدة التعبير هو التحليل بالعكس أي يرجع من الصور الخيالية إلى المعاني النفسانية.

٢. آس ٢: انقشعت؛ سائر نسخهها: انقشع.

٥. س: صور.

٤. س: فان طبع.

١. مج ١: في الجملة.

٣. س: فارتفع.

[٢] وإن لم يكن هناك مناسبة على الوجه المذكور، فتلك الرؤيا مما تُعدّ في أضغاث الأحلام.
[ب] وإن كانت الصور التي أدركتها النفس من تلك المبادئ جزئية، فقد تثبت تلك الصورة^١، وقد لا تثبت.

والثانية، إن حفظتها الحافظة على وجهها ولم تتصرّف القوة المتخيّلة المحاكية للأشياء بتمثيلها^٢، فتصدق هذه الرؤيا ولا تحتاج إلى تعبير.

وإن كانت المتخيّلة غالبية، أو^٣ إدراك النفس للصور ضعيفاً، سارعت^٤ المتخيّلة بطبعها إلى تبديل ما رآته^٥ النفس بمثال.

وربما بدلت ذلك المثال بآخر^٦، وهكذا إلى حين اليقظة:

فإن انتهى إلى ما يمكن أن يعاد إليه بضرب من التحليل، فهو رؤيا^٧ تفتقر إلى التعبير؛ وإلا فهو من أضغاث الأحلام أيضاً.

هذا حال ما تتلقاه النفس من تلك المبادئ عند النوم.

[حال ما تتلقاه النفس من تلك المبادئ عند اليقظة]

وأما ما تتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين^٨:

أحدهما، أن تكون النفس قويّة وافيةً بالجوانب المتجاذبة^٩، لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادئ المذكورة، وتكون المتخيّلة قويّة بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائم من غير تفاوتٍ:

فمنه، ما هو وحي صريح لا يفتقر إلى تأويل.

ومنه، ما ليس كذلك فيفتقر إليه؛ أو يكون شبيهاً بالمنامات التي هي أضغاث الأحلام إن

وقع^{١٠} إمعان المتخيّلة في الانتقال والمحاكاة.

١. س: الصور.	٢. آس ١: - بتمثيلها.	٣. س: و.
٤. ت: صارعت.	٥. س: زاهته.	٦. س: ذلك إلى مصال آخر.
٧. آس ١: الرؤيا.	٨. س: اليقظة فوجهان.	٩. آس ١: + و.
١٠. س: أحلام ومع.		

و ثانيهما، أن لا تكون النفس، كذلك فتستعين حال اليقظة بما يُدهش الحسَّ و يُحير^١ الخيال كما سبق. وفي الأكثر إنما يكون ذلك في ضعفاء العقول و من هو في أصل الجبلّة إلى الدهش و الحيرة ما هو.

وإن كان الثاني، وهو أن لا يكون إدراك النفس للمدركات المذكورة بسبب اتّصالها بذلك العالم لما يحصل لها من الفراغ عن البدن، فهذا إن كان في حالة النوم فهو الذي يقال له «أضغاث أحلام» على الحقيقة و هو المنام الكاذب. وقد ذكروا له أسباباً ثلاثة:

الأول: إن ما يدركه الإنسان في حال اليقظة من المحسوسات تبقى صوره^٢ في الخيال، فعند النوم تنتقل من الخيال إلى الحس المشترك فتشاهد، إمّا هو بعينه إن لم تتصرف فيه المتخيّلة، أو ما يناسبه إن تصرف فيه.

الثاني: إن المفكرة إذا ألقت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم إلى الخيال ثم منه إلى الحس المشترك.

الثالث: إذا تغيّر مزاج الروح الحامل للقوة المتخيّلة تغيّرت أفعالها بحسب تلك التغيّرات:

فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالأشياء الصفر.

وإن كانت فيه الحرارة حاكته بالنار و الحمّام الحار.

وإن غلبت البرودة حاكته بالثلج و الشتاء.

وإن غلبت السوداء حاكته بالأشياء السود و الأمور الهائلة المفزعة.

وإنما حصلت هذه و أمثالها في المتخيّلة عند غلبة ما يوجبها، لأنّ الكيفية التي في موضع ربّما تعدّت إلى المجاور له أو المناسب، كما يتعدّى نور الشمس إلى الأجسام بمعنى أنّه يكون سبباً لحدوثه إذا خلقت الأشياء موجودةً وجوداً فائضاً بأمثاله على غيره.

و القوة المتخيّلة منطبعة في الجسم المتكيّف بتلك الكيفيّة فتتأثر به^٣ تأثراً يليق بطبعها؛ وهي ليست بجسم حتى تقبل النفس^٤ الكيفيّة المختصة بالأجسام فتقبل منها ما في طبعها

١. س: فيحير. ٢. ت: صورة.

٣. س: - القوة المتخيّلة منطبعة في الجسم المتكيّف بتلك الكيفيّة فتتأثر به.

٤. ت: نفس.

قبوله^١ على الوجه المذكور.

وإن كان أمثال هذه الأشياء حاصلًا في حال اليقظة، فربما سميت «أموراً شيطانية» كاذبة.

وإذا عرفت هذا، تبين لك أن هذا الفصل يشتمل على بيان جميع هذه الأقسام ولكن من غير تمييز لكل قسم منها عن الباقي.

وقوله: «وقد دريت أن القوة المتخيلة محاكية لهيات إدراكية و مزاجية»: فاعلم أن محاكاتها للهيات الإدراكية، هو كمحاكاتها للخيرات والفضائل بالصور الجميلة، والشروز والرذائل بالصور القبيحة؛ ومحاكاتها للهيات المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالألوان الصفرة، وغلبة السوداء بالألوان السود.

وقوله: «ويختلف بالمواضع والأشخاص والأوقات والعادات»: إنما كان التأويل والتعبير يختلف باختلاف هذه الأمور، لأن الانتقال التخيلي لا يفتقر إلى تناسب حقيقي بل يكفي فيه التناسب الظني أو الوهمي. وهذا ممّا^٢ يختلف في الشخص الواحد بحسب موضعين أو وقتين أو عادتين فضلاً عن اختلافه بحسب هذه الأمور في شخصين^٣ فصاعداً، ولهذا ما يختلف التعبير بحسب^٤ الأديان والصناعات والولايات؛ إذ كل منها يقتضي من الإلف والعادة ما لا يقتضيه الآخر.

وقوله: «وما يرى من الغول والجنّ والشياطين فهو من أسباب باطنة تخيلية»: ربّما فهم منها أن هذه الأشياء لا يرى المصنّف أنّ لها وجوداً في الأعيان، بل هي موجودة في الخيال لا غير؛ وليس الأمر كذا ولا في لفظه ما ينصّ عليه.

وقد حكى في حكمة الإشراف^٥ أنّه قد شهد جمع من أهل دربند لا يحصى عددهم، وقوم لا يعدّون، من أهل مدنية تسمى ميانج، أنّهم شاهدوا هذه الصور كثيراً بحيث أكثر المدينة كانوا يرونهم دفعةً في مجمع عظيم على وجه ما أمكنني دفعهم؛ وليس ذلك مرةً أو مرتين بل في كلّ وقت يظهرون ولا تصل إليهم أيدي الناس. هذا ما حكاه وكلامه في المثل يحقّق

١. ت: قوله.

٢. ت: فمّا.

٣. س: الشخصين.

٤. س: بسبب.

٥. حكمة الإشراف، ص ٢٣١.

وجود هذه الأشياء في الخارج على ما صرح به. وكونها من أسباب باطنة لا ينافي وجودها الخارجي لأنّ الخيال يظهرها وإن لم تكن منطبعة فيه، كما أنّ المرأة تُظهر صورها من غير أن تكون منطبعة فيها كما علمت^١.

[كلام في الجنّ والغول والشیاطين]

و معنى اسم «الجنّ» عند المتكلمين أنّه حيوان هوائي^٢ ناطق مُشَفَّ الجِرم، من شأنه أن يتشكّل بأشكال مختلفة؛ و «الغول» و «الشیاطين» نوعان أو صنفان منه. واحتجّ مَنْ أنكر وجودها بأنّ^٣ أجسامها إمّا أن تكون لطيفة أو كثيفة؛ فإن كانت لطيفة^٤ بحيث لا يرى كالهواء، وجب أن لا تقوى على الأفعال الشاقة الصعبة و هو بخلاف ما يُحكى عنها؛ ويلزم أيضاً أن تفسد تراكيبها بأدنى سبب و ليس الأمر كذلك عند مُثَبِّتيها.

و إن كانت كثيفة وجب أن يشاهدها كلّ مَنْ كان سليم الحس؛ إذ لو جاز أن يكون بحضرتنا شيء و نحن لانراه لجاز أن يكون يحضر لنا^٥ جبال شاهقة و بحار جارئة و نحن لانراها، و من البين فساد ذلك. وإذا فتح هذا الباب أدّى إلى الشكّ في الضروريات و القدح في البديهيّات.

و أجيب عنه، بأنّ «اللطيف» يطلق على ما ليس له لون، كما يقال للسماء و البلّور أنّهما جسمان لطيفان؛ و يطلق أيضاً على رقيق القوام، كما يقال للخمر^٦ إنّهُ جسم لطيف؛ فإنّ عُنِي باللطيف ما هو غير ملوّن اخترنا أنّ «الجنّ» جسم لطيف و لا يلزم من كونه لطيفاً بهذا المعنى أن لا يقدر على الأفعال الشاقة؛ وإنّما يلزم ذلك إن لو كان لطيفاً بمعنى رقة القوام.

و إن عُنِي به ما هو رقيق القوام اخترنا أنّ الجنّ جسم كثيف؛ و لا يصدق حينئذ إلزامهم^٧ أن يراها كلّ سليم الحس. و إنّما يصح هذا الإلزام^٨ إن لو كان لها لون؛ و هو ممنوع، فإنّها

٣. ت: أن.

٢. س: - هوائي.

١. س: عرفت.

٦. س: للجسم.

٥. س، آس ١: بحضرتنا.

٤. آس ١: كثيفة.

٨. س: الالتزام.

٧. س: التزامهم.

شفافة، و الشفاف لا يرى؛ ثم لم لا يجوز أن يقدر رقيق القوام على الأفعال الشاقة بسبب أمور روحانية خافية عنا؛ وبهذه الأمور أيضاً تنحفظ تركيبها عن الفساد أو^١ بها يعاد إليها عوض ما تحلل أو انفسد، كالحال في الأرواح التي هي حاملة القوى فينا؛ ولانسلم أيضاً أن كل ذي لون يجب أن يراه كل سليم الحس إذا كان حاضراً عنده، لجواز وجود مانع لانطلع^٢ عليه. و أما قوله: «و ليس انتقال المتخيّلة يختص بالنوم بل قد يشغلك عن مهمك ناقلة فتحتاج إلى رجوع بالقهقري و تحليل بالعكس»: هذا كما أن اليقظان يتفكر في شيء مهم عنده، فينقله التخيّل عنه إلى غيره لما فيه من الغريزة المحاكية و الناقلة، ثم ينقله من ذلك الغير إلى آخر حتى ينسى ما كان يتفكر فيه أولاً؛ فيكون طريقه في التذكر التحليل بأن يأخذ الحاضر ممّا قد يتأدّى^٣ إليه الخيال، فينظر أنّه خطر في الخيال تابعاً لأي صورة تقدّمته و تلك لأي^٤ أخرى؛ وكذلك حتى ينتهي في تحليله إلى الذي نسيه، وهو الذي انجرّ به إلى هذا الأخير.

ولمّا لم تكن انتقالات الخيال مضبوطة بنوع مخصوص اتّسعت وجوه التحليل و صارت لاتنال إلا بضرب من الحدس و يكثر فيها الالتباس. و ربّما انبت تحليل الإنسان و لم يصل إلى الذي كان منسياً. و لأجل هذا صار تعبير الرؤيا و تأويل الوحي من الأمور العسيرة التي ينفرد بها آحاد من الناس؛ و مع ذلك فلا يصيبون في تحليلهم دائماً. و قد صنّف في التعبير و التأويل كتب كثيرة تشتمل على ضوابط و قواعد مسهّلة لهما.

و فائدة قوله: «المبتل برطوبتها» أن الهواء لا يصير مرآة لصورة المقابل إلا إذا ترطب قليلاً، كما في الهالة و قوس و قزح، فإنّهما لا يظهران إلا في هواء مبتل أو غيم رقيق. و قوله: «وكلّما انقشع عنك غيوم الطبيعة» استعارة لطيفة فإنّ الغيوم كما أنّها^٥ يحجب أبصارنا عن رؤية الشمس و الكواكب، كذلك الأمور الطبيعية تحجبنا عن إدراك ما في العالم العلوي من الأسرار و العجائب.

٣. ت، آس: ١: تأدّى.

٢. آس: ١: لا يطلع.

١. س: إذ.

٥. آس: ١: أنّه.

٤. س: إلى.

قال:

[المورد الخامس]^١

مرصاد عرشي

فيه فصول

١. در «المورد الخامس» به پاورق ص ٣ مراجعه شود.

[فصل - ١]^١

لَا تُحَدِّثْ نَفْسَكَ إِنْ كُنْتَ امْرَأً ذَا حِدٍّ^٢ بِأَنْ تَتَكَبَّرَ^٣ عَلَى سَرِيرِ الطَّبَعِ رَاضِياً
بِرَغْدِ عَيْشَةٍ^٤ فِي هَذِهِ الْخَرِيبَةِ الْقَدِيرَةِ، وَتَمُدَّ رِجْلَكَ فَتَقُولَ: قَدْ أَحْطْتُ مِنَ الْعُلُومِ
الْحَقِيقَةِ بِشَطْرِهَا، وَلِنَفْسِي عَلَى حَقٍّ كَيْفٌ وَقَدْ فَزْتُ بِقَصَبِ السَّبْقِ عَلَى أَقْرَانِي!
فَإِنَّ^٥ هَذِهِ خَطَرَةٌ مَا أَفْلَحَ مِنْ دَامَ عَلَيْهَا قَطُّ.

أَقُولُ: «المرصاد»: الطريق؛ وإِنَّمَا عُنُونُهُ بـ«العرشي» لِأَنَّ جُمْهُورَ مَا فِيهِ مِنَ الْمُبَاحِثِ
الْعِلْمِيَّةِ وَالْكَلِمَاتِ الْخُطَابِيَّةِ مِمَّا تَفَرَّدَ بِهِ الْمَصْنُفُ أَوْ لَمْ يَسْتَفِدْهُ مِنْ كِتَابٍ وَلَا مَعْلَمٍ بَشَرِي؛
فَإِنِّي اسْتَقْرَيْتُ هَذَا الْكِتَابَ إِلَى آخِرِهِ فَمَا وَجَدْتُ فِيهِ مِنَ الْمُبَاحِثِ الَّتِي عُنُونُهَا بِذَلِكَ مَا هُوَ
مَوْجُودٌ فِي غَيْرِ كِتَابِهِ؛ فَغَلَبَ عَلَى ظَنِّي أَنَّ مَرَادَهُ بـ«العرشي» مَا حَصَّلَهُ بِنَظَرِهِ، وَبـ«اللوحي»
مَا اسْتَفَادَهُ مِنَ الْكُتُبِ وَغَيْرِهَا؛ وَلِهَذَا سَمَى الْكِتَابَ بِالتَّلْوِيحَاتِ اللَّوْحِيَّةِ وَالْعَرَشِيَّةِ. وَقَدَّمَ
ذَكَرَ «اللَّوْحِيَّةِ» لِأَنَّهَا هِيَ الْأَكْثَرُ وَالْأَغْلَبُ مِنَ مُبَاحِثِ الْكِتَابِ.

فَإِنْ قِيلَ: لَوْ كَانَ كَذَا، لَكَانَ مَاعِداً الْعَرَشِيِّ لَوْحِيًّا، فَلِمَ عُنُونَ بَعْضَ الْمُبَاحِثِ بِأَنَّهُ
«عَرَشِيٌّ» وَبَعْضُهَا بِأَنَّهُ «لَوْحِيٌّ» وَأَهْمَلُ الْبَاقِي لَمْ يُعْنَوْنَهُ بِأَحَدِهِمَا؟

قُلْتُ: الَّذِي عُنُونُ بِهِ هُوَ الْعَرَشِيُّ، وَأَمَّا اللَّوْحِيُّ فَلَمْ يُعْنَوْنِ بِهِ إِلَّا ضَابِطاً وَاحِداً فِي أَوَاخِرِ
الْمَنْطِقِ هُوَ مِنْ جُمْلَةِ عِدَّةِ ضَوَابِطِ، ذَكَرَ أَنَّ بَعْضُهَا عَرَشِيٌّ وَبَعْضُهَا لَوْحِيٌّ وَلَمْ يُمَيِّزِ الْعَرَشِيُّ

١. نسخه‌ها: - فصل.
٢. ت: أجد: آس ١: ذا جد.
٣. مع ٢: أن.
٤. آس ١: يرغد عيشه.
٥. ت، ك، مع ٢: إن.

منها عن اللوحي و لكون الضابط غريباً يشته به أنه عرشي احتاج أن يذكر أنه لوحي لتلاظن أنه من جملة الضوابط العرشية التي لم يميّزها عن اللوحية.

هذا هو غالب^١ الظن عندي و لعل مراده من اللفظتين المذكورتين^٢ غير هذا و لا سبيل إلى الاطلاع على ذلك إلا بالنقل.

و عدة الفصول التي تشتمل عليها هذا المرصاد ستة عشر فصلاً^٣ و مقصوده في هذا الفصل الأول منها، أن يحرض الإنسان على الجدّ و الاجتهاد في اكتساب العلوم الحقيقية الموصلة إلى أقصى مراتب الكمالات الإنسانية؛ و يحذّره^٤ من أمرين هما الداعيان إلى ترك الذات في تحصيل هذه العلوم:

أحدهما، ما في الطبع البشري من حُبّ الراحة و الميل إلى الشهوات البدنية و إليه أشار بقوله: «بأن تتكئ على سرير الطبع راضياً برغد عيشة في هذه الخبرة القذرة»، و استعار للراحة التي يدعو إليها الطبع الاتكاء على سرير الطبع^٥. و أراد بـ«الخبرة القذرة»، عالم الكون و الفساد، و هي تسمية مناسبة.

و ثانيهما، أن أكثر المشتغلين بالعلوم إنّما يطلبون بها الرئاسة^٦ و مفاخرة الأقران و مباهااتهم و الاستعلاء عليهم و إظهار التمييز عنهم و ما يجري مجرى ذلك؛ فإذا حصلوا من العلوم ما يبلغهم هذا الغرض لم يبق لهم أرب^٧ في الازدياد، و لا كذلك من يطلب العلم الحقيقي لأنّه كمال في نفسه، أو لأنّ به يصل الإنسان في الآخرة إلى سعادة الأبد و سيادة السرمد؛ فإنّ مثل هذا الشخص كلّما وصل من العلم الحقيقي إلى حدّ اطلع منه على ما هو أفضل و أعلى، فطالبت نفسه بالارتقاء إليه و لا يزال كذلك حتى يصل منها إلى أنهي ما في قوّته أن يبلغه.

و قوله: «و تُمدّ رجلك»: كناية عن الراحة أيضاً. و «شطر الشيء»: نصفه.

و قوله: «ما أفلح من دام عليها قط»: إنّما لم يقل «مَن خطر له» بل قيّد بـ«الدوام» لأنّ

١. مج ٢: حال. ٢. س: اللفظين المذكورين.

٣. بر این اساس با این که در متن، در نسخه‌ها «فصل» ذکر نشده در میان دو قلاب اضافه شد.

٤. س: فيحذّره. ٥. ت، س: سريره. ٦. س: يطلبونها لرياسة.

٧. س: ألب.

المبتدئين قلّ أن يطلبوا^١ بالعلم غير الأمور^٢ الدنيويّة؛ فإذا أمعنوا في العلوم الحقيقيّة تحقّقوا أموراً^٣ يستحقرون أحوال الدنيا بالنسبة إليها؛ وأقلّ ذلك إيمانهم بدار البقاء و علمهم بأنّ الاجتهاد لما يبقى أولى من الاجتهاد لما يضمحلّ سريعاً ويفنى.

و من هؤلاء من يغلب حبّ الدنيا عليهم بعد إمعانهم في هذه العلوم بحيث يشغلهم عن الالتفات إلى جهة الآخرة و طلب الإزدياد في العلم.

و أولئك من جملة الذين أشار إليهم في هذا الموضع و حذّر من الوقوع فيما وقعوا فيه.

قال:

فصل - [٢]

كلّ هذه العلوم صفيّر سفيرٍ يستيقظك عن رَقَدَة الجاهلين^٤. و ما خُلِقْتَ لتغفَس في مُهلكك! انتبه يا مسكين! و انزعج بقوّة! و ارفض أعداء الله فيك! و اصعد إلى آل طاسين^٥! لعلّك ترى ربّك بالمرصاد.

أقول: يريد بـ«هذه العلوم» العلوم التي تحصل بالتعليم و النظر، لا العلوم التجردية الاتصالية. و «السفير» هو الرسول و المصلح بين القوم. و أراد بـ«مهلكك» ما يتعلّق بالبدن من الشهوة و الغضب؛ إذ ليس الانهماك فيها^٦ هو الغاية من خلق الإنسان بل هو صاّد^٧ و مانع عن البلوغ إلى تلك الغاية كما عرفت. و «الرفض» هو ترك الشيء مع إهماله و عدم المبالاة به^٨. و «أعداء الله فيك»: يريد بها القوى البدنية. و يقال إنّ «آل طاسين» هم أهل البيت عليهم السلام و كذا «آل ياسين» و كأنّه أراد بهم هاهنا كلّ من وصل إلى الكمال الأعلى؛ و «طاسين» هو مبتدأ سورة النمل؛ و لا أعلم ما الذي قصد بتخصيص هذه السورة بالذكر؟ و قد علمت أنّ «المرصاد» هو الطريق.

١. آس ١، ت: أن يطلبون. ٢. س: بـ«الدوام» لأنّ المبتدئين قلّ أن يطلبوا بالعلم غير الأمور.

٣. ت: تحقّق أمور؛ مج ٢: الأمور. ٤. مج ١، مج ٢: الغافلين.

٥. مج ١: طس. ٦. نسخه ها: فيها؛ ظاهراً «فيه» مناسب عبارت است.

٧. مج ٢: ضار. ٨. مج ٢: - و عدم المبالاة به.

و المعنى المقصود من هذا الفصل هو أنك إن تنبّهت^١ بهذه العلوم لما^٢ هو الغاية من الكمال الإنساني وقطعت بالرياضة حب الدنيا والميل إلى الشهوات البدنية بحيث تصير مع تركها مرفوضةً عندك، وجعلتَ جُلَّ التفاتِك^٣ إلى الجناب الأعلى، فربّما أدّى بك السلوكُ في هذه الطريق من معرفة ربّك إلى مقام لا يحصل لك بمجرد العلم النظري وهو مقام الرؤية والمشاهدة التي أشار إليه بقوله: «لعلّك ترى ربّك بالمرصاد»؛ وهذا المقام لا شك أنه أعلى من المقام الذي يحصل بالنظر والتعلّم^٤ وهو في نفسه متفاوت الدرجات والمراتب؛ وهذه فلا يمكن أن يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة^٥ ولا سبيل إلى معرفتها إلا بالوصول إليها. وكما أن المعقولات لا تدرك بالحواس الظاهرة والأوهام، كذلك ما من شأنه أن يُعاین بعين اليقين لا يمكن أن يُدرك بعلم اليقين.

قال:

فصل - [٣]

أسمع منادى الله يناديك فتصامم^٦! قم من مرقد طبيعتك واستشرق، لعل^٧ نفحة^٨ من الله تتلقاك! وإذا عزمْتَ فاصبر؛ وإذا شرعتَ تمّم؛ وإذا طرحتَ فاصعد؛ وإذا رأيتَ فاسجد؛ فلعلّ بارئك يُناجيك.

أقول: إذا حصل للإنسان تصديق بأن وصوله إلى السعادة التي هي غاية الكمالات الإنسانية، هو بالإعراض عمّا سوى الله تعالى والتوجه إليه - سواء كان ذلك التصديق يقيناً مستفاداً من قياس برهاني، أو كان تقليداً لمن يعتقد فيه الهداية إلى الخير من نبيٍّ أو غيره - فإنّ تصديقه ذلك كأنّه مُنادٍ يُناديه من قبل الله تعالى داعياً له إلى الإعراض والتوجه المذكورين.

وبعد هذه الحالة فالناس على أقسام ستة:

- | | | |
|-------------------|--|--|
| ١. آس ١: نُبّهت. | ٢. س: فما. | ٣. مج ٢: - وجعلتَ جُلَّ التفاتِك. |
| ٤. آس ١: التعليم. | ٥. برگرفته از الإشارات، نمط نهم، ص ١٥٤: «فإنّها لا يفهمها الحديث ...». | ٦. آس ١، آس ٢، ك: و تصامم؛ مج ٢: تتصامم. |
| ٨. ك: نفخة. | ٧. مج ٢: فلعلّ. | |

الأول، مَنْ يوجب له شدة ميله إلى الشهوات البدنية وكثرة التفاته إلى الأحوال الدنيوية أن يتصامم عن سماع ذلك النداء مستمراً على ما هو عليه من الانغماس في الدنيا والانهماك في تحصيل لذاتها الفانية.

و الثاني، مَنْ يعزم على ترك الدنيا والإعراض عنها وعن لذاتها لكن حبها والميل إليها يمنعه عن الثبات على تلك العزيمة، فهو وإن لم يتصامم عن النداء المذكور فهو في حكم المتصامم عنه.

و الثالث، مَنْ يصير على عزمته تلك، ويشرع في ذلك الترك والإعراض لكنه لا يتمها فلا ينتفع بذلك الشروع.

و الرابع، مَنْ يشرع ويتم لكنه لا يتوجه إلى الجنب الأعلى و يقبل بكلية عليه؛ بل يقتنع بمجرد الزهد في الدنيا من غير إمعان في الارتقاء إلى عالم الجبروت و الملكوت متوصلاً إلى ذلك بالأنظار الحقيقية والرياضات النفسانية.

و الخامس، مَنْ يرتقي إلى ذلك العالم و يصير من أهل المشاهدة لكنه يعرض له التبعج و التيه فلا يستعمل الآداب اللاتقة بذلك المقام.

و السادس، مَنْ إذا وصل إلى ذلك المقام استعمل الخضوع والأدب اللائق به وعند ذلك ربّما يصير من أهل المكاشفة والمناجاة.

و إذا عرفت هذا، فاعلم أن صاحب الكتاب قد ذكر هذه الأقسام كلها و نهى عمّاعدا الأخير منها، فقوله: «قُم من مرقد طبيعتك واستشرق لعل نفحة من الله تتلقاك»؛ هو نهى عن التصامم المذكور و المرقد ^٢ المضجع؛ فكأنه شبه الغافل عن كماله المُسعد بالنائم؛ فإذا زالت غفلته بالتصديق الذي هو في حكم المناداة؛ و تصامم عن سماع ذلك النداء فكأنما ^٣ قد نُبّه من نومه فانتبه، و لكنه لم يقم من مرقدته. و «الاستشراق» هو التعرض للإشراق. و «نفحتُ الريحُ»: هبّت؛ و «نفح الطيب»: نفح أي فاح و له نفحة طيبة.

و قوله: «و إذا عزمت فاصبر و إذا شرعت تمّ و إذا طرحت فاصعد»؛ هذا تحذير من الأقسام الثلاثة التي بعد قسم التصامم. و «طرحت الشيء»: أي رميته. و يريد بذلك رمي

حُبِّ الدنيا عن قلبه. و «الصعود» الذي أمر به هو الصعود في درجات الكمال حتى يصل إلى مرتبة اليقين والمُشاهدة.

و قوله: «وإذا رأيت فاسجد»: يعنى إذا وصلت إلى مقام المُشاهدة فاستعمل الخُضوعَ والتواضع لا التَبَجُّجَ والتَّيَه؛ و «السجود» في أصل اللغة هو الخُضوع و منه ثقل إلى الفعل المخصوص في الصلاة.

و قوله: «فلعلَّ بارتك يناجيك»: إنّما أتى بلفظة «لعلَّ» لينبّه على أنّ المناجاة المذكورة ليست بلازمة عند الوصول إلى هذه المرتبة؛ و كَيْفِيَّة هذه المناجاة قد عرفته فيما سبق.

قال:

فصل - [٤]

جُلْ^١ بيدنٍ غاب نفسه! واعتصم بكلمة تُقَدِّسُك! و قل لقومك: خذوا جذرَكم و اتّقوا، فقد قَرَّبَ المَوَعِدُ! فإن لم تنتهوا فإنَّ عذاب الله آتٍ.

أقول: يريد بـ «غيبية النفس» هاهنا كونها غير مُنصِّبة إلى بدنِها بالكلية بل مُلتَفَّة عنه إلى جانب القدس بحيث تكون في حال تحريكها إيَّاه و تصرّفِها فيه مُتَّصِلَةً بذلك الجنب، غير ممنوعةٍ من جهة البدن عنه.

و «الكلمة» يراد بها النفس المجرّدة و قد استشهد المصنّف على ذلك في كتاب الألواح^٢ و غيره بما ورد في حقّ المسيح عليه السلام من أنّه «رسول الله و كلمته ألّقاها إلى مريم»؛ و يحتمل أنّه أراد بـ «الكلمة» هاهنا النفس الفلكيّة أو العقل المجرّد أو الإيمان بكلمة الشهادة. و قوله: «و قل لقومك»: يحتمل أن يكون أراد بـ «قومك» قواك البدنية؛ و يحتمل أن يريد به أصحابك من الناس. و «المَوَعِد» هو الأجل؛ و المعنى بعد معرفة ذلك ظاهرٌ.

١. مج ١ (ظاهراً): خل.

٢. مجموعته مصنفات شيخ اشراق، ج ٤، ص ٤٨ با استناد به استعمال «كلمة» در مورد عيسى (ع): «إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله و كلمته ألّقاها إلى مريم» - نساء (٤): ١٧١ - و با صراحت در كلمة التصوف، همان مجموعه، ص ١١٠، فقره ١٩.

قال:

فصل - [٥]

أما والعاديَاتِ لفرطِ شوقي^١ دارث على أرجاء الكون، و نفوس^٢ قصدن^٣ بقوة إلى ذرى العرش، إنَّ إنساناً^٤ لم يحارب بني جنٍّ - أووا إلى قلَّة طودٍ منعوا حق الله عز وجل - لم يعبر^٥ عن سِكَته^٦ إلى درب الأزل، ولن يصل^٧ إلى ساحل العزّة! ولعلّ موجاً - هيَّجَه العاصفات سِراعاً - يختطفه، فغرق^٨ في تيار الغسق حيث لا عينٌ باصرةٌ تطرف^٩، ولا قرينٌ ذو وُدٍّ^{١٠} يُسامِر^{١١}؛ فهناك يلاقيه مقتُ السلاطة في هيبة لا معبرَ عنها للعايرين.

أقول: «العاديَات» التي أقسم بها هي الأفلاك إذ هي التي تتحرك حول عالم الكون و الفساد حركة^{١٢} شوقية. و «أرجاء» الشيء: حافاته و جوانبه. و «النفوس» المذكورة في القسم هي الواصلة إلى جناب الجلال. و «ذروة» الشيء: أعلاه. و كأنه أراد بـ«بني جنٍّ» القوى المدركة من باطن. و «القلَّة»: أعلى الجبل؛ و قلَّة كل شيء: أعلاه؛ و رأس الإنسان قلَّة. و «الطود»: هو الجبل العظيم، فكانه شبه الإنسان بالجبل و رأسه الذي هو أعلاه بقلَّة الجبل، و القوى المذكورة بجنٍّ أووا في تلك القلَّة؛ لأنَّ محلَّ هذه القوى هو الدماغ فكانتْها أوتٍ إليه و شُبَّهَتْ بالجن لاستبطانها و وجوب توقّيها و كثرة تشكّلات مدركاتها بالأشكال المختلفة، كما هو فعل المتخيَّلة منها. و «منعها حقَّ الله عز وجل» كناية عن أمرين: أحدهما، أنَّها لا تمكِّن الإنسان من إدراك وجود البارئ تعالى إلّا في الجهة و المكان، فكانتْها منعتُ حقّه تعالى من التنزيه و التقديس. و ثانيهما، أنَّها تشغل النفس عن إخلاص التوجّه إلى الله سبحانه فهي مانعة عن تمام ما

١. مج ١: الشوق. ٢. مج ١: النفوس. ٣. ت: قصدت. ٤. آس ٢: + ما. ٥. آس ١: أن يعبر؛ مج ١: لن يعبر. ٦. مج ١: مسكنه. اگر «سِكَته» خوانده شود به معنای «راه» خواهد بود. ٧. مج ٢: أن يصل. ٨. مج ٢، آس ٢، ك: فيغرق. ٩. مج ١: تطرق. ١٠. مج ١: ودّ. ١١. آس ١: «سمر»: شب سخن گفتن. ١٢. س: - حركة.

يستحقّه من العبادة. و يحتمل أنّه كنّى بـ«المنع» المذكور عن الأمرين معاً، أو عن واحد منهما فقط. و من لم يحارب هذه القوى بقوّته العقلية لم يمكنه أن يدرك عالم المجرّدات. و إلى هذا أشار بقوله: «لن يعبر عن سِكَته إلى درب الأزل»: أي لم يتجاوز^١ بإدراكه^٢ عالم الكون و الفساد إلى العالم الذي لا يقبلهما بل هو أزلي أبدي. و «الساحل»: شاطئ البحر. و «الموج»: يحتمل أن يريد به موج الشهوات؛ و يحتمل أن يريد به حركات المتخيّلة و اضطرابها؛ و الأوّل أنسب. و «العاصفات الرياح»: يقال عصفت الريح: إذا اشتدّت. و «الغسق»: الظلمة في أوّل الليل. و لعلّه يشير بهذا الكلام إلى الذين قيل في تشبيه أعمالهم^٣: ﴿كظلماتٍ في بحرٍ لَجّي يغشاه موجٌ من فوقه موجٌ، من فوقه سحبٌ ظلماتٌ بعضها فوق بعضٍ إذا أخرج يده لم يكد يراها و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نورٍ﴾^٤. و قد تأوّل بعضهم ذلك أنّ «البحر اللجّي» هو الدنيا بما فيها من الأخطار المهلكة و الأشغال المُردية و الكدورات المّعمية.

و «الموج» الأوّل، هو الشهوات الداعية إلى الصفات البهيمية و الاشتغال بالذّات الحسية و قضاء^٥ الأوطار الدنيوية.

و «الموج» الثاني، هو الصفات السبعية الداعية^٦ على الغضب و على كثير من الأخلاق المذمومة. و كون هذا هو «الموج الأعلى» هو لأنّ^٧ الغضب في الأكثر مستولٍ على الشهوات.

و «السحاب» هو الاعتقادات الخبيثة و الظنون الكاذبة و الخيالات الفاسدة التي صارت حجاباً عن معرفة الحق كما يحجب السحاب إشراق نور الشمس؛ و هذه كلها «ظلمات». و كذا الشهوة و الغضب:

أما الشهوة، فلأنّ حبّ الشيء يُعمي و يصمّ.

و أما الغضب، فلأنّه غول العقل كما قيل.

و هذا التأويل قد اختاره الإمام الغزالي في بعض كتبه^٨.

١. آس ١: لم يجاوز. ٢. س: بإدراك. ٣. آس ١: + أو.
٤. نور (٢٤): ٤٠. ٥. ت: قضى. ٦. س، آس ١: الباعثة.
٧. س: أن. ٨. بر مأخذ آن دست نيافتم.

و نفوس الأشقياء إذا فارقت وانقطع عنها صور عالم الحس ولم يصل إليها نورُ القدس بقيت حَيْرَةً^١ في الظلمات مسلوبة القوى لا عين بها يبصر، ولا أذن بها تسمع، و بانقطاع النور عنها يتسلط عليها الفزع و الهيبة و الخوف، لأنّها من لوازم الظلمة؛ و لهذا إذا أظلم جوهر الروح بغلبة الخلط السوداءي^٢ كما في أصحاب المايخوليا، استولت هذه الأشياء على مَنْ عرض له ذلك.

و «المسامرة»: هي الحديث في الليل. و «المقت»: هو البُغض. و «السلطنة»: هي القهر. و جملة معنى الفصل بعد معرفة مفهومات مفردات ألفاظه لا يخفى على من تحقّق الأصول المقرّرة في هذا الكتاب.

قال:

فصل - [٦]

إِنَّ سَكِينَةً من رحمة الله لن تلتحق إِلَّا نفساً فارقت أطلال^٣ ذوي إفكٍ عتّوا^٤،
فَأَنَّتْ^٥ وَرَنَتْ ووقفت على رصدٍ، فرأت طيوراً^٦ صافات حاضرات واقفات عند^٧
كوة الكبرياء، فنادت بخفي ندائها: يا مُنْجِي الهلكى ويا غياث من استغاث! إِنَّ ذَاتاً
هبطت فاغتربت، و تذكرت فاضطربت، فسارعت فمُنعت، فهل إلى وصولٍ من
سبيل.

أقول: «السكينة»: هو الوداع والوقار. و «الأطلال»: ما شخص من آثار الديار. و «الإفك»: الكذب. و كأنّه أراد بمفارقة الأطلال المذكورة ترك البدن و تخلّيته. و عبر عن الحواس الباطنة و الظاهرة بـ «ذوي الإفك» لكثرة أغلاطها و تأديتها الشيء إلى العقل على خلاف ما هو عليه. و «عتّوها»: هو^٨ استيلاؤها على النفس و منعها إيّاها عن الاتصال بعالمها.

٣. ت: - أطلال؛ مج ١: الأطلال.

٦. ت: طيور.

٨. س: - هو.

١. س: متحيرة؛ آس ١: محيرة. ٢. آس ٢: السوداءي.

٥. ت، مج ١، ك: فأتت.

٤. مج ١، ت: عتو.

٧. ت، مج ١، ٢، آس ٢: عندها.

و قوله: «فأنت ورنّت»: معناه فجاءت وأدامت النظر؛ يقال: رنّا إلى الشيء رنوّاً: أي أدام النظر إليه؛ ولم أجد النسخ متفقة عليه بل وجدتُ في بعضها: «فأنت ورنّت» من الأئين و الرنين، و في بعضها: «فأبت و دنت» من «الأوب» و «الدنوّ»؛ و كأنّ التصحيف وقع هاهنا لعدم الاطلاع على غرض الكلام. و «الطيور الصافّات»: يشير بها إلى المجرّدات المتخلّصة من شبكة الأبدان و قد صرّح بذلك في كتاب الألواح^١.

و قوله: «إنّ ذاتاً هبطت فاغتربت»: يريد بـ«الذات» النفس^٢؛ و هبوطُها و اغترابُها هو تعلّقها بالبدن، فكأنّها هبطت من عالمها الذي هو عالم المجرّدات إلى عالم الأجسام الذي هو أدون في مرتبة الوجود فصارت في عالم الغربة. و قوله: «و تذكرتُ فاضطربتُ»: معناه تذكرتُ عالمها فاضطربتُ بطريق سوقها^٣ إليه و ميلها إلى البدن.

و قوله: «فسارعت فمُنِعَتْ»: أي سارعت إلى طلب الاتصال بذلك العالم فمنعتها القوى البدنية عن ذلك.

و بعد الإحاطة بمعاني هذه الألفاظ لا يخفى معنى جملة هذا الكلام.

قال:

فصل - [٧]

نادى منادٍ من الملائكة التي حُفَّت من حول عرش النور، أن^٤ يا أيّها التائبون في مهمّة البوار، إنّ أبواب السماوات تُفَتِّح في صبيحة كلّ جمعة طلعت شمس عن مغاربها، فهلّمّوا إلى الباب الأكبر^٥! و حرّكوا الذكر الحكيم! و قولوا: يا آخذ النواصي بدأت فتّمّم، خلقت فاهد، قضيت فاعف، ملكت فاغفر! يا واهب الحياة حقاً! ببابك عبدٌ من عبادك أتى من رجس الهيولى تائباً، أفيرجع من روجك خائباً؟

١. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٤، الأرواح، ص ٨٥: در معنای «و الطير صافّات» گفته است: «يشير إلى

٢. س: النفوس.

٥. مج ٢: بتذكير.

٤. آس ٢: - أن.

٣. ت، مج ٢: شوقها.

يا مَنْ غواشي نورُه أضانت الذواتِ الذاكِراتِ، و طوالُجُ مواهبِه زَيْنُ الأرواحِ
السائحات^١، إِنَّ نفساً طلبتُك! فلاتردّها في انقلاب الناكسين! فارحم، وانصر و
اعصم وأنت خير العاصمين.

أقول: كأنّه يريد به «المناداة»: الإرشاد والهداية؛ وبـ«الملائكة»: المجرّدات؛ و «مهمة
البوار»، كناية عن عالم الكون و الفساد؛ و «فتح أبواب السماوات»، كناية عن أنّ الخير
مبذول من جهة العالم الأعلى و لا منع من هناك عن الاتصال به و الوصول إليه؛ و إنّما
الامتناع عن ذلك هو من جهتنا فقط. و يحتمل أن يشير به «الجُمعة» إلى «الجمع» الذي
يجري في كلام الصوفية، و هو إقبال النفس على الجنبه العاليه دون الالتفات إلى الكثرة
الجرميّة^٢. و «الشموس»: لعلّه يريد بها النفوس؛ و «طلوعها عن مغاريها»: هو صدورها عن
مبادئها أو تخلصها عن الأبدان التي هي كالمغارب المانعة من ظهور فضائلها وكمالاتها كما
يمنع المغربُ الشمسي ظهورَ نور الشمس و إشراقه.

و قوله: «فهلّموا إلى الباب الأكبر»: أي توجّهوا إلى جهة الله تعالى؛ فإنّ ذلك من أعظم
القربات الموصلة إلى سعادة الأبد خلافاً لأرباب الوسائط الذين عبدوا الكواكب و الأرواح
العلوية و غيرها. و «الذكر الحكيم» هو كلام الله عزّ و علا.

و قوله: «أتى من رجس الهيولى تائباً»: أي تخلص من الهيئات الرديّة و العقائد الفاسدة
التي اكتسبتها نفسه من مقارنة البدن. و «الذاكرات»: هي الملائكة أو كلّ ذي ذكر لله سبحانه
أو لوحيه ملكاً كان أو غيره. و «الأرواح السائحات»: جاز أن يريد بها النفوس الجائلة^٣
بحركتها كحركة^٤ الفكرية في جملة العالم أو النفوس المحرّكة للأجرام السماوية حركة
دوريّة شوقية و «انقلاب الناكسين» يحتمل أن يكون أشار به إلى التفات النفس نحو جهة
البدن بعد ما كانت ملتفتة عنه إلى جانب القدس؛ و إن كان مثبتاً للتناسخ فلا يبعد أن يريد به
تعلّقها ببعض الحيوانات المنتكسة الرؤوس أو ببعض النباتات التي رؤوسها إلى التّكسّ
أكثر فإنّ النبات لما كان غير متنفّس^٥ كان منكوس «الرأس» و هو أصله الذي في الأرض و

١. س: الحامل.

٢. كلمة التصوف، ص ١٣٥.

٣. مج ١: السابحات.

٤. س: كحركة.

٥. آس ١: المتنفّس.

إذا قُطِع بطلت قواه؛ و الحيوان الغير الناطق لما كان أتم منه صار رأسه من التنكيس إلى التوسط، و لكنّه ما استقام؛ و الإنسان لما فُضِّل عليهما صار رأسه إلى السماء و انتصبت قامته؛ فهذا أنسب ما حضرني من تأويل هذه الألفاظ الموضحة لجملته المعنى المقصود.

قال:

فصل - [٨]

إنّ الناشطات عقد الناكثين، و الناهضات إلى أفق عليّين، و كلّ مجتازٍ على «يَمّ قطران»، إن^١ لم يخوضوا على طربٍ مُطَيَّرٍ و أهبةٍ تامّةٍ عادلةٍ فيلتقمهم الحوتُ المظلم و لن يشربوا^٢ بعده إلاّ سُموماً الأساود، و لا يُصيبهم نسيمٌ مهَبّ العاطرين و لذائذُ نغمات الفارقين.

أقول: يقال: نشطت: إذا عقدت؛ و أنشطت: إذا حللت؛ و «الناشطات» و «الناهضات» كلاهما يشير به إلى النفوس الإنسانية، سمّاها «ناشطات» باعتبارٍ و «ناهضات» باعتبارٍ آخر. و «يَمّ القطران»: كأنّه يريد به الدنيا. و «الطرب المطيّر» إشارة إلى كمال القوّة النظرية. و «الأهبة التامة العادلة» إشارة إلى كمال القوّة العملية بتحصيل الخلق الذي يسمّى «عدالة». و كأنّ «الحوت المظلم» هو الشهوة و الغضب.

و قوله: «و لن يشربوا بعده إلاّ سموماً الأساود»: يشبه أن يشير به إلى آلام النفوس بعد المفارقة التي هي بسبب ما فيها من الهيات الرديّة و العقائد الفاسدة، فإنّها قد شبّهت بالأفاعي و الحيات الموزية.

و «نسيم مهَبّ العاطرين و لذائذ نغمات الفارقين»: إشارة إلى النعيم الأخروي أو إلى لذات النفوس بسبب اتّصالها بعالم القدس سواء كان ذلك حال المفارقة أو قبلها. و كان مراده بـ«الفارقين» الملائكة لكونها جاءت بما يفرق بين الحق و الباطل؛ فإنّ بذلك، فسّر ﴿فالفارقات فرقا﴾^٣.

٣. مرسلات (٧٧): ٤.

٢. ت: لا يشربوا.

١. ت: إذا.

٤. التفسير الكبير، ج ٣٠، ص ٢٦٥.

قال:

فصل - [٩]

قام هرمسُ يُصلِّي ليلةً عند^١ شمسٍ في هيكَل النور؛ فلما انشَقَّ عمودُ الصبحِ
فرأى أرضاً تخسف بقُرى^٢ غضب الله عليها^٣، فتهوي^٤ هَوَّياً، فقال: يا أباي! نجني^٥
عن ساحة جيرانِ سوءٍ! فتودِّي أن اعتصم بحبل^٦ الشعاعِ و اطلَّع إلى شَرَفَاتِ
الكرسيِّ! فطلَّع، فإذا تحت قدمه أرضٌ وسماواتُ.

أقول: هذا من الرموز المُشكلة ويحتمل أنه أراد به «انشقاق عمود الصبح»: ظهور أنوار
المعارف؛ وبـ«الأرض»: البدن أو المادة مطلقاً؛ وبـ«القُرى»: النفوس المتعلقة بالأبدان أو
القوى الحَالَّة فيها؛ فكأنه شبه هذه بأهل القُرى و عبرَ بـ«القُرى»: عن أهلها كما ورد: ﴿و
سئل القرية﴾ أي أهل القرية؛ وأراد بـ«هُويَّها»: انحطاطها عن المرتبة التي تستحقها بأصل
فطرتها. و قد عرفت كيفية الانحطاط المذكور و سببه. و يريد بـ«الساحة»: البدن؛ و
بـ«جيرانِ سوء»: القوى البدنية؛ و بـ«حبل^٧ الشعاع»: الوصلة إلى العالم العلوي؛ و
بـ«شرفات الكرسي»: عالم المجردات؛ و بـ«كون تحت قدمه أرضٌ وسماوات»: ارتفاعه
عن عالم الأجسام و الجسمانيات أرضيَّها و سماءيَّها. و قد حكى المصنّف في حكمة
الإشراق^٨ عن أفلاطون، أنه رأى عند التجرد أفلاكاً نورية و ذكر أنها هي السماوات العلى
التي يراها بعض الناس في قيامتهم يوم تُبدَّل الأرض غير الأرض و السماوات غير
السماوات و برزوا الله الواحد القهار^٩. ولعلَّ «الأرض و السماوات» التي ذكرها، هي من عالم
المُثل و لهذا ذكرهما بلفظ التنكير. و يؤكِّد هذا الاحتمال ما ذكره في كتاب المطارحات^{١٠} و
هو أنك إذا سمعتَ في أقوال القدماء وجودَ عالمٍ مقداري هو غير العقل و النفس، فيه مدُنٌ

١. آس: عيد. ٢. آس: بقوى. ٣. آس: عليهم.

٤. مج: فهوى. ٥. ت: نجني: ك: نحني (سائر نسخه ها بي نقطه است).

٦. ت: بجبل. ٧. ت: جبل. ٨. حكمة الإشراق، ص ١٦٢.

٩. اقتباس از سورة ابراهيم (١٤)، آيه ٤٨.

١٠. المشارع، طبيعيات، خطي، المشرع الثاني، فصل ٣: «في أحكام الأجسام و المحدد و المكان».

لا يكاد يحصى، من جملتها ما سمّاه الشارع^١ جابلقا و جابرصا، فلا تُبادر بالتكذيب، فإنّ السالكين يرونه ولهم فيه مآرب وأغراض، بل العريقة^٢ من السّحرة والكهنة فإن كذبّتهم بحجة كذبوك بالمشاهدة؛ فاسكت واصبر فإن وصلت إلى كتابنا المسمّى بحكمة الإشراق - الذي ما سبقت إلى مثله - ربما تفهم منه شيئا إن أرشدك معلّمك وإلا فكن مؤمناً بالحكمة. ومما يدلّ على أنّ المُنّ التي أشار إليها هي من عالم المثل المعلقة - التي سبقت الإشارة إليها - هو أنّه في مسألة العلم من كتاب المطارحات^٣ أيضاً، ذكر أنّ أجود ما يعتمد الباحث قبل البحث عن حكمة الإشراق، الطريقة التي ذكرناها في التلويحات ممّا جرى بيني وبين الحكيم^٤ - إمام الباحثين أرسطاطاليس - في مقام جابرص حين تكلم معي شبحه؛ وقد صرح في التلويحات بأنّ الذي جرى بينه وبينه في المسألة المذكورة إنّما كان في المنام الذي كلّ ما يرى فيه هو مُثلٌ معلقة كما ذكر في حكمة الإشراق. وبالجملة، فحقيقة غرضه من هذا الفصل هو أشدّ إشكالاً عندي ممّا تقدّمه من فصول هذا المرصاد.

قال:

فصل - [١٠]

برق بارق العزة في سرّ عبدٍ قعد بمعزلٍ عن بني جنسه، غلّق على نفسه باب حواسٍ مُدرِكاتٍ و خواطرٍ وإراداتٍ و هُمومٍ مُهلِكاتٍ، يقهر بذكر الله ما دبّ في ضميره من ديبب التّمال التي هي مثل الخيال؛ وعسى ينقطع لفقْد المدد بالملال؛ و ما خطر بباليه من الإقدام على كثيرٍ عددٍ من الأفعال؛ و لا يشتغل^٥ بغير ربّه؛ و يحسب نفسه كأنّها فارقت الأقطار والجهات والأزمان والأوقات مُعلقةً مجرّدةً

١. ت، س: الشارح.

٢. العريقة: اصيل: المشارع: الفرّحة. (از فرّه - يفرّه) به معنای ماهران و حاذقان.

٣. المشارع، ص ٤٨٤.

٤. قبلاً در همین جلد، متن کامل و شرح آن تحت عنوان «حکایه و منام» گذشت.

٥. آس ٢ (نسخه بدل): و لا يستعين.

مفارقةً مخلصاً زماناً طويلاً؛ فإن دامت كذا فسيأتيها «برق» ثم «حرق»^١ ثم «طمس» وهي مُعلَّقة عند ذات الذوات بالمرصد الأعلى.

أقول: المقصود من هذا الفصل التحريض على «العزلة» و ذكر فوائدها و ما ينبغي للمعتزل أن يعتمد فيها.

و «البرق» و «الحرق» و «الطمس» هي مصطلحات الصوفية و كلها ترجع إلى سقوط شعور النفس عما سوى^٢ محبوبها؛ وإنما تختلف بالشدة والضعف وأشدّها هو الطمس. و «ذات الذوات»: يحتمل أن يريد به الواجب لذاته، و يحتمل أن يريد به المعلول الأول، و يحتمل أن يريد به العقل الذي هو مبدأ النفوس الإنسانية؛ فإن لكل واحد من هذه المحامل الثلاثة وجهاً غير بعيد.

قال:

فصل - [١١]

إن طائفة الله تآلهت فتعظمت، و تقاطعت فتواصلت، و جاوزت غير أن^٣ جبلي بني الأخياف إلى جبلي شرق أصغر و شرق أكبر؛ و ثم^٤ باب الأبواب؛ أي نسمته سمته إليه أخذتها أعين الله و اتقدت فيها شعلة جذابة فشبّتها^٥؛ و هنالك انمحق المستغرقون لله^٦ كلمة! هذا شأنها في المتزعزعين.

أقول: قوله: «و تقاطعت فتواصلت»: يحتمل أن يريد به أنها تقاطعت في هذا العالم بالعزلة و الخلوة، فتواصلت في العالم العلوي بتعاكس أنوارها على الوجه الذي سبقت الإشارة إليه.

و قوله: «و جاوزت غير أن جبلي بني الأخياف إلى جبلي شرق أصغر و شرق أكبر»: جاز أن يشير به إلى تجليها للقوى المدركة و المحركة و اتصالها بعالم النفوس و العقول.

٣. ك: غير أن.

٢. ت: بما سوا.

١. آس ١: + ثم خلس.

٥. آس ١: فنسبتها؛ مج ١: (بى نقطه، شايد) فسيبها.

٤. آس ١: تم.

٧. س: جبل ... جبل.

٦. مج ١: الله.

و «الغيران» جمع «غار» وهو كالكهف في الجبل؛ وكأن مراده بها في هذا الموضع بطون الدماغ وغيرها من محال القوى البدنية. و «الجبِلان» المذكوران أولاً، يحتمل أن يريد بأحدهما محل القوى المدركة، وبالأخر محل القوى المحرّكة؛ و «الأخياف»: المختلفون، و منه يقال: «الناس أخياف». و أمّا «الجبِلان» المذكوران ثانياً، فقد يجوز أن أراد بجبل «الشرق الأصغر» عالم النفوس السمائية، و بجبل «الشرق الأكبر» عالم العقول المجردة بالكلية؛ و لا يبعد أن يريد بـ «الأصغر» منهما القوة العملية، و بـ «الأكبر» القوة النظرية.

و قوله: «و ثمّ باب الأبواب»: يحتمل أن يريد به العقل الأخير الذي هو علّة نفوسنا و مُكَمِّلُها؛ و ربّما أراد به العقل الأوّل؛ إذ^١ جميع العقول أبواب يلجها السالكون إلى الله تعالى؛ و هذا العقل هو الذي يُسلّك من كلّها إليه، و منه إلى القيوم نور الأنوار عزّ سلطانه. و أمّا ما ذكره بعد ذلك، فـ «النسمة»: هي النفس، و «سموها»: ارتقاؤها و توجّوها إلى الجنبّة العالية؛ و «أعين الله» هي المجردات؛ و «الانمحاق»: هو من قبيل «الطمس» المقدّم ذكره؛ و «الكلمة» هي النفس على ما عرفت.

و كلّ هذه من الرموز التي يشكّل عليّ^٢ مقصوده منها؛ و أكثر ما ذكرته في شرح الفصول المذكورة من أوّل المرصاد إلى هاهنا إنّما هو من طريق الحدس و التخمين و الأخذ بالمناسبة و الاحتمال من غير جزم و قطع أنّ ذلك هو مراد المصنّف؛ و ما بقي من ألفاظ منها لم أشرحها فذلك لعدم اطلاعي على وجه مناسب يمكن حملها عليه؛ و لولا أنّ تركي شرح باقيها غير موافق لغرض السادة الملتزمين، لما كنتُ شرحته^٣؛ على أنّ ما ذكرته و إن لم يتحقّق مراد صاحب الكتاب من بعضه، هو غير منفكّ من فوائد؛ و ربّما كان مُطَرِّقاً لبعض المتفكرين فيه إلى الوقوف على حقيقة الغرض المقصود منها أو من بعضها، إن لم يكن ما أوردته في شرحها هو حقيقة ذلك الغرض؛ و كذلك الحال في شرح خطبة الكتاب و ما يجري مجراها من الألفاظ الموردة في خطباياته الرمزية.

و جميع هذه الفصول جارية على قانون الخطابة ليس فيها بحث برهاني.

و غرضه منها: الترغيبُ في العلم، والتحذيرُ من غوائل الدنيا وآفاتِها، والحضُّ^١ على^٢ الزهد فيها، والتشويقُ إلى العالمِ الأعلى، والتنبيهُ على الطرق الموصلة إليه و كيفية قطع العلائق المانعة عنه، والإشارةُ إلى بعض مقامات الواصلين في البهجة والقرب من معدن الكمال، وغير ذلك ممّا هو من هذا الأسلوب.

ومن تحقّق الأصول السالفة - من ذوي الحدس القوي المائلين إلى الجنب الأعلى فطرةً أو اكتساباً - صارت هذه الخطابات أو بعضها في حقّه جارية مجرى البرهانيات الموقّعة لليقين. وهذا هو فائدة ذكرها للخواصّ، ومجرّد الظن والإقناع هو فائدة ذكرها للعوام.

قال:

فصل - [١٢]

اعلم - رحمك الله - أنّه لما انتهى كلامنا إلى هاهنا، و حان وقتُ الاختصار،

فجديرٌ بنا حُسنُ توصية:

لأُضيّع عمرك فإنك لن تجده بعد فواته.

إصبر صبر الرجال؛ ولا تعوّد نفسك بأخلاق ربات الحجال.

واعلم أنّ الحكماء الكبار - منذ كانت الحكمة خطابية في الزمان السابق مثل والد الحكماء أب الآباء هرمس وقبله آغاذاذيمون وأيضاً مثل فيثاغورس و أنبأذلس^٣ وعظيم الحكمة^٤ أفلاطون - كانوا أعظم قدراً وأجل شأنًا من كلّ مبرزٍ في البرهانيات نعرفه^٥ من الإسلاميين؛ ولا يغرنك استرسال هؤلاء مع فيثاغورس، فإنّ هؤلاء القوم - وإن فصلوا ودققوا^٦ - ما اطلعوا على كثيرٍ من خفيات سرائر الأولين سيّما الأنبياء منهم. والاختلافات إنّما وقعت في التفاصيل. وأكثر كلام القوم على الرموز والتجوّزات^٧، فليس من الواجب الردُّ عليهم. وقد

٣. ت، ك: أنبأذلس.

٢. س: - على.

١. مج ٢: الحرص.

٦. مج ٢: وصلوا ووقعوا.

٥. مج ١، آس ٢: تعرفه.

٤. آس ١: الحكماء.

٧. مج ٢: التجويزات.

اتَّفَقَ الكُلُّ على ما ينبغي في الآخرة من عِلْمِ الواحد الحق، و ما يليه من العقول و النفوس و المعاد للسُّعْداء. فعليك بالرياضة و الانقطاع^١ لعلَّكَ تنال ممَّا نالوه^٢.

و قد حكى الإلهي أفلاطون عن نفسه فقال ما معناه:

«إني ربما خَلَوْتُ بنفسي، و خَلَعْتُ بدني جانباً، و صِرْتُ كأني مجردٌ بلا بدنٍ، عَرِيٌّ عن الملابس الطبيعيَّة، بريٌّ عن الهيولى، فأكون^٣ داخلاً في ذاتي^٤، خارجاً عن سائر الأشياء، فأرى في نفسي من الحُسن و البهاء و السَّناء و الضَّياء و المحاسن العجيبة الأنيقة ما أبقى متعجباً؛ فأعلمُ أنني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف» في كلام طويل.

و حكى المعلم الأوَّل عن نفسه هذه الأنوار العظيمة.

و قد اتَّفَقَ كلُّهم على أنَّ مَنْ قدَرَ على خلعِ جسده، و رفضِ حوائِصه صعدَ إلى العالم الأعلى.

و اتَّفَقُوا على أنَّ هرْمس صعد بنفسه إلى العالم الأعلى، و غيره من أصحاب المعارج.

و لا يكون الإنسان من الحكماء ما لم يحصل له ملكةُ خلعِ البدن و الترقِّي^٥؛ فلاتلْتَفِتْ^٦ إلى هؤلاء المتشَبِّهة بالفلاسفة، المخبَّطين الماديَّين، فإنَّ الأمر أعظم ممَّا قالوا.

و طرائق هؤلاء منها خفيَّةٌ لشرفها و عظمتها، و منها ظاهرةٌ.

أقول: معاني هذا الفصل بيَّنةٌ لا إشكال فيها عند من اتَّقَنَ ما سلف.

و مثال رموزِ الأقدمين و تجوِّزاتهم ما حكاها المصنِّف في كتاب المطارحات^٧ و هو أنَّه قد يجري في كلامهم أنَّ النفس أخطأت و هبطت فراراً من غضب الله مع علمهم أنَّ في عالم

١. ت: بالرياضات و الانقطاع؛ مج ٢: بالرياضات و الانقطاعات.

٢. مج ١، ك: نالوا.

٣. مج ٢: وأكون.

٤. آس ١: ذات.

٥. آس ٢ (نسخه بدل): التوقِّي.

٦. ك: فلا يلتفت.

٧. طبيعيات المشارع، خطي، مشرع چهارم در نفوس، فصل نهم (يك فصل كوچك به آخر كتاب مانده): «أما ما قد يجري في كلامهم أنَّ النفس «أخطأت و هبطت فراراً من غضب الله ...».

القدس لا تصوّر لسنوح خطيئة أو اقتراف معصية و لا تطرّق إليه لمستحدثات^١ آثار الحركات:

و تأوّل «خطيئتها» بحصولها عن مبدئها ناقصة في جوهرها، و «هبوطها» بإعراضها عن المفارق بالعلاقة البدنية، و «فرازها من سخط الله» تشوّقها^٢ إلى تدبير البدن ليزول عنها النقص.

و من رموزهم ما يحكى عن بعض المشرقيين^٣ أنّ الظلمة حاصرت النور مدةً و حبسته، ثم أمدّته الملائكة فاستظهر على «أهرمن» الذي هو الظلمة، فقهر الظلمة^٤، إلّا أنّه أهملها^٥ إلى أجل مضروب و أنّ الظلمة حصلت عن النور لفكرة رديّة:

و تأويله أنّ أصل هذا الحديث كان عن «النفس»: فإنّها جوهر نوراني، و «الظلمة»: هي القوى البدنية، و «الحصار»^٦ و «الحبس»: تسلط القوى عليها، و «جذبها النفس إلى العالم السفلي و مدد الملائكة»: مصادفةً توفيق القدر بإعداد النفس لإشراق علويّ و خروج إلى الفعل، و «الإمهال إلى أجل مضروب»: بقاء القوى إلى^٧ الموت، و «الفكرة الرديّة»: ميل النفس إلى الأمور المادية.

و ما يحكى عنهم مثل أنّ النفس نارٌ أو شررٌ أو هيئة أو جزء من الممتزجات، أو المبادئ عددٌ ما إذ الأصل من واحد و الرجوع إلى واحد، و الأرض قبل السماء و السماء دخان أو بخار أو خفيفة أو مركبة من العناصر أو أصل العناصر ماء أو هواء أو غير ذلك ممّا يجري مجراه، فكلّه من قبيل الرموز و له محامل صحيحة. و الردّ يتوجّه فيه على ظواهر أقاويلهم لا على مقاصدهم و لا ردّ على الرمز^٨.

١. ت، مج ٢: المستحدثات. بر این مبنی عبارت چنین است: لا تطرّق إليه المستحدثات.

٢. ت: لشوقها؛ مج ٢: بشوقها.

٣. المشارع، نسخه خطی، بعد از مطلب قبلی: الملل و النحل، ج ١، ذیل «مانویه»، ص ٢٩٢.

٤. ت: - مدةً و حبسته ثم أمدّته الملائكة فاستظهر على أهرمن الذي هو الظلمة فقهر الظلمة.

٥. ت: أهملها. ٦. ت: انحصار. ٧. س: بعد.

٨. این مفهوم که «ردّ» بر رمز نیست، سخن سهروردی است که مکرر در آثار خویش آورده است از جمله در مقدمه حکمة الإشراق، ص ١٠.

قال:

فصل - [١٣]

الصوفيّة و المجرّدون من الإسلاميين، سلكوا طرائق أهل الحكمة، و وصلوا إلى ينبوع النور، و كان لهم ما كان؛ و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

أقول: «الصوفي» هو الذي اجتمع فيه جميع الملكات الشريفة التي يذكر في الفصل الذي يلي هذه. و «ينبوع النور» هو المبدأ الأوّل الحق كما تعلم. وإذا كان هو^١ منبع الأنوار كلّها فبالحري أن يعتقد كلّ من رسخ في قلبه الإيمان بالتوحيد أنّه لا نور إلّا من نوره و لا هداية إلّا منه و هو معنى الآية المذكورة.

قال:

فصل - [١٤]

و كانوا قد يشغلون المريدين بالذكر الدائم و ترك الإحساس و الحركات و القعود في الزاوية و قطع كلّ خاطرٍ يجرّ إلى هذا العالم، و هكذا، إلى أن تحصل لهم الأمور.

و من الطرائق:

- [١] العبادة الدائمة مع قراءة الوحي الإلهي.
- و [٢] المواظبة على الصلوات في جنح الليل و الناس نيام.
- و [٣] الصوم، و أحسنه ما يؤخّر فيه الإفطار إلى السحر لتقع العبادة في الليل على الجوع.

و [٤] قراءة آيات في الليل مهيّجة لرقّة و شوق.

و ينفعهم:

[١] الأفكار اللطيفة.

و [٢] التخيّلات المناسبة للأمر القدسي ليتلطف سرُّهم و هذا له مدخلٌ عظيم.

و [٣] كذا الغلبة^١ اللطيفة.

و [٤] النعمة الرخيمة.

و [٥] الوعظ عن قائل زكي.

فأول ما يبتدىء عليهم أنوارُ خاطفةٍ لذيذة سَمَوها «الطوالع» و «اللوائح»، و هي كَلَمعةٌ بارقةٌ سريعةُ الانطواء؛ ثم يُمعنون في الرياضة إلى أن يكثُر عليهم وروُدُها لِمَلَكَةٍ^٢ متمكّنة، و قد يُخرج عن اختيارهم هجومُها؛ ثم بعد ذلك يثبت الخاطف؛ و عند ثباته^٣ تسمى «السكينة»؛ و عند التوغُّل^٤ في الرياضة تصير ملكةً^٥؛ ثم بعد ذلك يحصل لهم قوةٌ^٦ عُرُوجٌ إلى الجناب الأعلى.

و مادام النفس مبهتجةً^٧ باللذات من حيث هي اللذات، فهي بعدُ غيرُ واصلَةٍ. و إذا غابت عن شعورها بذاتها و شعورها بلذاتها، فذلك الذي سمّوه «الفناء»؛ و إذا فنيَتْ عن الشعور فهي باقيةٌ ببقاء الحق تعالى؛ و قد سبقت إشارة إلى الاتحاد.

و ثمَّ مقامٌ^٨ آخر في الفناء و هو «الفناء في الخلصة»؛ و هو أقرب الحالات إلى الموت؛ و ربّما سمّاه بعض الصوفية «مقام الخلّة»^٩ و أشار إليه أفلاطون؛ و هذا غير الفناء الذي قد يجتمع مع التحريك البدني المشهور.

أقول: قد جمع في هذا الفصل بين ذكر الطرق الموصلة إلى العالم القدسي و بين ذكر درجات الواصلين إليه و هم «العارفون». و أراد بـ«المريدين»: الحاصلين في أوّل درجات العرفان إذ «الإرادة» هي أوّل درجات حركات العارفين و هي مبدأ حركة السرّ^{١٠} إلى العالم

١. آس ١ (نسخه بدل): العبارة، (به نظر مصحّح اين لفظ مرجّح است)؛ در نسخه «آس ١»، در شرح: «العلية» و نسخه بدل: «الغلبة» بكار برده شده است.

٢. همه نسخه ها چنین است. اما «كملكة» مناسب تر است. ٣. آس ١: ثباتها.

٤. ت: التواغل.

٥. اين عبارت قرينه روشنی است که در دو سطر بالا «كملكة» مناسب تر است.

٦. آس ١: فيه. ٧. ك: مبهتجة. ٨. آس ١: فناء.

٩. احتمالاً مقصود ابوطالب مكي است در قوت القلوب، چاپ قاهره، جزء ٣، ص ١١٢.

١٠. ت: الشرّ.

القدسي طلباً لنيل رَوح الاتّصال به؛ ومن المعلوم أنّ هذه الحالة لا تعترى إلّا بعد الاستبصار - إمّا باليقين البرهاني أو بالعقد التقليدي - أنّ سعادة الإنسان التي هي غاية كمالاته لا تحصل إلّا بذلك الاتّصال؛ وطالب الشيء لا بدّ وأن يُعرض عمّا يعلم أنّه يُبعد عنه، وأن يُقبل على ما^١ يعلم أنّه يُقرّبه إليه؛ فطالب هذا الاتّصال لا بدّ له من هذين الأمرين.

وإذا عرفت هذا فقله: «وكانوا قد يشغلون المريدين بالذكر الدائم»: فاعلم أنّ «الذكر الدائم» هو من الأعمال المقرّبة إلى الاتّصال ولهذا الذكر مراتب: فأولها، ذكر اللسان فقط.

و ثانيها، ذكر القلب إذ^٢ كان القلب يحتاج إلى المراقبة حتى يحضر مع الذكر ولو ترك وطبعه لاسترسل في أودية الأفكار.

و ثالثها، أن يتمكن الذكر من القلب ويستولي عليه بحيث يحتاج إلى تكلف في صرفه^٣ عنه إلى غيره كما كان محتاجاً إلى تكلف في قراره معه و دوامه عليه.

و رابعها، أن يستمكن المذكور من القلب ويستولي عليه^٤ و ينمحي الذكر و يخفى. و ما ذكره بعد ذلك إلى قوله: «وهكذا إلى أن تحصل لهم الأمور»: يشير به إلى الإعراض عمّا يُبعد عن الجنبه العالية. وقد سبق أنّ المبعد^٥ عنها هو الاشتغال بالبدن وأنّ الاشتغال به إمّا أن يكون إدراكاً، و^٦ إمّا أن يكون تحريكاً؛ والإدراك إمّا بالحس الظاهر، أو بالحس الباطن، فيجب على طالب الاتّصال المذكور ترك هذه الثلاثة.

وقد تضمّن كلامه الإشارة إلى جميعها: أمّا إشارته إلى ترك الاشتغال بالحواس الظاهرة والتحريكات فظاهرة^٧؛ و أمّا إشارته إلى ترك الاشتغال بالحواس الباطنة، فلأنّ قطع كلّ خاطر يجرّ إلى هذا العالم لا يتمّ إلّا بترك استعمالها.

و «الخاطر» مطلقاً هو ما يرد على النفس من السوانح الداعية إلى أمرٍ ما، كان متعلقاً بالجنبه العالية، أو السافلة^٨.

٣. س: صوفية.

٢. س: إذا.

١. ت: عمّا.

٤. مج ٢: - بحيث يحتاج إلى تكلف في صرفه ... من القلب ويستولي عليه.

٦. مج ٢: - إمّا أن يكون إدراكاً، و.

٥. مج ٢: البعد.

٨. كلمة التصوف، ص ١٣٢.

٧. آس ١: فظاهر.

ولمّا أشار إلى ترك ما يبعد عن المطلوب، عاد إلى ذكر جملة من^١ المقرّبات إليه المعينة على ترك المبعّدات عنه.

والقصد من «العبادة» المذكورة للمريد هو رياضة هَمَمه وقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرّها بالتعويد، عن الميل إلى العالم الجسماني والاشتغال به، إلى العالم العقلي مشيئة إياه عند توجّهه إلى ذلك العالم، ولتصير تلك القوى معوّدة لذلك التشييع؛ فلا ينازع العقل ولا يزاحم السرّ حالة المشاهدة العلوية؛ وكما ينحدر من معارف النفس آثار إلى الجوارح فكذلك يرتفع من أحوال الجوارح آثار إلى النفس؛ وهذا هو فائدة «الصلاة» و سرّها. وأما سرّ «الصوم» فهو كسر جميع الشهوات التي هي آلة الشيطان. ولهما عدة فوائد ليس هذا موضع ذكرها.

و «الأفكار اللطيفة»، هي المعتدلة في الكمية والكيفية الكائنة في الأوقات التي لا تكون الأمور البدنية شاغلة للنفس عن الإدراك العقلي. وتلك الأمور هي كالامتلاء والاستفراغ^٢ المفرطين وغيرهما.

و «تلطيف السرّ»، هو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال؛ فإن مناسبة السرّ مع الشيء اللطيف لا يمكن إلا بتلطيفه^٣؛ و «لطف السرّ»، عبارة عن تهيوئه لأن يدرك الصور العقلية بسرعة، ولأن ينفع عن الأمور الإلهية بسهولة.

و «الغلبة اللطيفة» هي المعتدلة، وقد ذكر في حكمة الإشراق^٤ أن من قدر على تحريك قوّتي عزّه ومحبّته، تتحكّم نفسه على الأشياء بحسب كلّ قوّة فيما يناسبها لا غير. وذكر في المطارحات^٥ أنّه إن كان الغالب على جوهر النفس الأمر القهري فتقع الشروق على وجه يغلب فيه حصّة الأمور القهرية من السمائيات وأرباب طلسماتها فيكون المعنى الذي تسمّيه الفهلوية «خرّه» ممّا يأتي في الشهب النورانية أثره في القهر، فيصير صاحبه شجاعاً غالباً^٦ قاهراً، وإن كان الشروق الذي يأتي في الشهب القدسيّة من الأنوار الروحانية بحسب استعداد النفس من جهة عشقه ومحبته^٧ فيكون «الخرّة»^٨ الساري أثره في أسعاد صاحبه،

٣. مج ٢: لا يمكن أن يتلفه.

٦. س، آس ١، مج ٢: غلاباً.

٨. ت: الكرة.

٢. آس ١: الاستفراق.

٥. المشرح، ص ٥٠٤.

٧. ت: عشقه ومحبته: آس ١: عشقية ومحبة.

١. آس ١: من.

٤. حكمة الإشراق، ص ٢٥٦.

بأُمور لطيفة و ميلِ النفوس و عشقِها له و تعظيمِ الأُمم له؛ لأنَّ الألق الساري إليه من أرباب طلسمات سعديَّةٍ معظمةٍ معشوقةٍ؛ و إن اعتدل و كثر فيه حصة هَيَاتِ النور بواسطة السيّد النير الأعظم، فيكون مَلِكاً مُعظماً صاحب هِيبة و عِلْم و فضيلةٍ و إقبالٍ؛ و هذا و حده يسمّى «كيان خرّه».

و إذا تمَّ هذا كان من أشرف الأقسام لما فيه من الاعتدال النوري.
و لعلّه أشار بـ«الغلبة» هاهنا إلى ما ذكره في الكتابين المذكورين. و لا يبعد أن يكون لفظة «الغلبة» غلطاً وقع من النساخ، فإنّي أجد مناسبتها للرياضات المذكورة في هذا الموضع بعيدة^١.

و «النعمة الرخيمة» هي الرقيقة اللينة يقال: «كلام رخيم» أي رقيق. و فائدة ذلك هو أنَّ «لين الصوت» يكسب النفس هيئةً يُعَدِّها نحو المسامحة^٢ في القبول، و «شدّته»^٣ يكتسبها هيئةً يُعَدِّها^٤ نحو الامتناع عنه؛ و للنعمة تأثيراتٌ مختلفة في النفس، و لهذا يستعملها الخطباء في إيقاع الإقناعات^٥ المطلوبة بحسب تلك المناسبات، و الأطباء في معالجة^٦ الأمراض النفسانية؛ إذ كان كلّ صنف منها يناسب صنفاً من الهيئات النفسانية؛ و يدلّ على ذلك التجربة و الاعتبار.

و إنّما اشترط في الوعظ أن يكون «عن قائل زكيّ»، لأنّه لو لم يكن زكياً لكان فعله يكذب و غظه إذ يغلب في الظن أنّه لو كان معتقداً لصدق كلام نفسه لكان أولى بأن يتعظ به^٨ من الغير؛ و لهذا قلّ ما ينجع و عظم من لا يكون متّعظاً؛ و كونُ الواعظ «زكياً» لا شك أنّه شهادةٌ تؤكّد صدقه؛ و أيضاً، فإنّ «الزكي» يقصد بوعظه نفع المستمعين، فربّما^٩ كان إثاره لذلك^{١٠} سبباً لحصوله على الوجه الذي عرفت، بخلاف من ليس بزكيّ فإنّه في الأكثر إنّما

١. به همين لحاظ بنظر مصحّح كلمة «العبارة» در نسخه «آس ١» آمده و در پاورقی متن نقل شد مرجّح است.

٢. ت: المسامحة. ٣. ضمير به «صوت» برمی گردد.

٤. آس ١، ت: بکسبها؛ س: -هيئةً يُعَدِّها نحو المسامحة في القبول و شدّته يكتسبها.

٥. ت (در هر دو مورد): بعدها؛ آس ١، بی نقطه است و این بنده «يُعَدِّها» خوانده و ضبط کرده ام.

٦. آس ١: الإقناعات. ٧. مع ٢: معالجات. ٨. س: -به.

٩. س: و ربما. ١٠. مع ٢: كذلك.

يقصد بالوعظ حظّ نفسه من الأمور الدنيويّة وليس لنفسه من الالتفات إلى جهة القدس ما يقتضي لها أن تكون مؤثّرة في غير بدنّها هذا التأثير.
وهذا آخر ما ذكره من الطرق الموصلة إلى جناب الحق.

[إشارة إلى درجات الواصلين]

وأما درجات الواصلين إليه، وكيفيّة ترتّبهم في مدارج سعاداتهم، وما يعرض لهم في درجاتهم، فقد تكلم فيه من هاهنا إلى آخر الفصل. وقد رتّب درجات الوجدان والاتصال على تسع مراتب ولا يخفى عليك تعدادها عند التأمل.

وقوله: «و مادام النفس مبتهجة باللذات من حيث هي اللذات فهي بعد غير واصلة»: يريد أنّ النفس إذا فرحت بما نالها من أثر الحق كان لها نظران: نظرٌ إلى الحق الذي ابتهجت به، ونظرٌ إلى ذاتها المبتهجة بالحق، فليست مقبلةً بكلّيتها على الحق فلا يكون قد حصل لها إليه وصولٌ تامٌّ حقيقي.

وقوله: «و إذا غابت عن شعورها بذاتها و شعورها بلذاتها فذلك الذي سمّوه الفناء»: فاعلم أنّ هذا لا ينافي ما ثبت من كون النفس لا يغفل عن ذاتها، وأنّ حقيقتها أنّها مدركة لذاتها، وإن كان ظاهر اللفظ يدلّ على منافاته له؛ فإنّ المراد بـ«الغيبة» المذكورة أنّها لا تلحظ ذاتها إلّا من حيث هي لحظة، واللاحظ من حيث هو لاحظٌ إذا لحظّ كونه لاحظاً فقد لحظّ نفسه؛ والملاحظة المنفيّة هي ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الحيثية كما تلحظ ذاتها من حيث هي ملتذّة و مبتهجة، فإنّ ذلك وإن كان بسبب الحق فهو إعجابٌ و تيهٌ و تبجّجٌ^١؛ والحالة التي يعبر عنها العارفون بـ«الفناء» هي أن لا يحسّ الإنسان بشيء من ظواهر جوارحه، ولا من الأشياء الخارجة عنه، ولا من العوارض الباطنة فيه، بل يغيب عن جميع ذلك و يغيب عنه جميع ذلك ذاهباً إلى ربّه أولاً، ثم ذاهباً فيه آخراً؛ فإن خطر له في أثناء ذلك أنّه قد حصل له الفناء المذكور فذلك شوبٌ وكدورة، بل كمال «الفناء» أن يفنى عن الفناء؛ وقد يعرض مثل هذه الحالة بالإضافة إلى بعض منجوبات هذا العالم كجاءه أو مالٍ

أو معشوقٍ بشريٍّ؛ وقد يصير الإنسان مستغرقاً لشدة الغضب بالفكر في عدوه^١، ولشدة شهوته بالفكر في محبوبه، حتى لا يبقى فيه متسعٌ لشيءٍ أصلاً، فيخاطبُ فلا يفهم، و يجتاز بين يديه مجتازاً فلا يراه، وهو في هذا الاستغراق غافلٌ عن كل شيءٍ وعن الاستغراق أيضاً؛ ولو التفت إلى «الاستغراق» لكان معرضاً عن المستغرق به؛ وهذا من الأمور التي يجدها الإنسان من نفسه. والعارف مادام لا يزول عنه النظر إلى العرفان فهو بعدُ^٢ متوسطٌ حتى ينسى العرفان في جلال المعروف.

وقوله: «وقد سبقت إشارة إلى الاتحاد»؛ يشير بذلك إلى أنه قد سبقت الإشارة إليه في «الحكاية و المنام» التي في مورد التجريد. وكما أن شدة العلاقة التي بين النفس والبدن مع كون النفس ليست في البدن توجب الإشارة إليه بـ«أنا» حتى أن أكثر النفوس نسيَتْ أنفسها وظنَّتْ أن هوياتها هي البدن، فكَذلك لا مانع عن أن^٣ تحصل مع المبادئ للنفس علاقة شوقية عشقية يمحو عنها الالتفات إلى شيء^٤ يشير إلى مبدئها بـ«أنا» إشارة روحانية، كما قد يحكى ذلك عن بعض العارفين.

و تفاصيل أحوال الواصلين لا سبيل إلى حصرها وتفهمها وكذلك أنواع رياضاتهم؛ والقدر الذي يتضمنه هذا الفصل هو جملها وأصولها دون تفاصيلها وفروعها.

قال:

فصل - [١٥]

قال صاحب التوحيد في مقام التجريد: ما^٥ أنطقَ برهانكم - يا أهل الحكمة - و أوضحَ بيانكم^٦! لقد كشفتم الغطاء عما صار القلوب فيه صرعاً! وأتيتم على جميع ما يُحتاج إلى معرفته في حال البدو والرجعي! فسقياً لنفوس هذه آثارها، وعقول من الحق شعارها و دثارها، و^٧ إلى الله مَسِيرُها^٨ و مطارها! لقد أظهرتم بآبين

٣. آس ١: - أن.
٦. مج ٢ (ناخوانا ظاهراً): لشأنكم.

٢. آس ١: - بعد.
٥. مج ٢: أما.
٨. مج ٢: مصيرها.

١. ت: غدوة.
٤. س: + بحيث.
٧. مج ٢: - و.

الحجة أعظم المَحَجَّة؛ و ساعدتكم نفوس جميع أهل الحقيقة؛ إِلَّا أَنْ هَاهُنَا حرفاً واحداً، و هو أَنِّي تجرَدْتُ بذاتي و نظرتُ فيها فوجدتها آتِيَّةً و وجوداً، و ضُمَّ إليها أَنها «لا في موضوع» - الذي هو كرسِم للجوهرية - و إضافاتٌ إلى الجرم التي هي رَسْمٌ للنفسية؛ أَمَّا الإضافات فصادفتها خارجة عنها؛ و أَمَّا أَنها «لا في موضوع»^١ أمرٌ سلبي، و «الجوهرية» إن كان لها معنى آخر لستُ أحصلُها و أحصلُ ذاتي، و أنا غير^٢ غائب عنها، و ليس لها فصلٌ، فَإِنِّي أعرفُها بنفس عدم^٣ غيبيتي عنها، و لو كان لها فصلٌ أو خصوصيةٌ وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها؛ إذ لا أقرب مِنِّي إِلَيَّ و لستُ أرى في^٤ ذاتي عند التفصيل إِلَّا وجوداً و إدراكاً^٥ فحسب؛ امتازَ عن غيره بعوارض، و «الإدراك»^٦ على ما سبق، فلم يبق إِلَّا «الوجود».

ثم «الإدراك» إن أُخِذَ له مفهومٌ محصَّلٌ - غير ما قيل - فهو إدراك لشيءٍ و هي لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو بعد نفسها، و لا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها؛ و استعدادُ الإدراك عرضي، و كُلٌّ مَن أدرك ذاته على مفهوم «أنا» و ما وُجِدَ عند التفصيل و النظر إِلَّا وجودٌ مدركٌ نفسه فهو هو؛ و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا - على ما يعلم الواجب و غيره - أَنَّهُ شيءٌ أدرك ذاته؛ فلو كان لي حقيقةٌ غير هذا فكان مفهوم «أنا» عرضياً لها فأكون أنا أدرك^٧ العرضي لعدم غيبيتي عنه و غبتُ^٨ عن ذاتي و هو محال؛ فحكمتُ بأنَّ ماهيتي نفس «الوجود»؛ و ليس لماهيتي في العقل تفصيلٌ إلى أمرين^٩ إِلَّا أمورٌ^{١٠} سلبيةٌ جُعِلَ لها أسماء و جودية و إضافات.

سؤال: لك فصل مجهول.

جواب: إذا أدركتُ مفهوم «أنا» فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إِلَيَّ «هو»، فيكون خارجاً عَنِّي.

١. ت: - الذي هو كرسِم للجوهرية... خارجة عنها و أَمَّا أَنها لا في موضوع؛ مج ١: موضوع.
 ٢. آس ١: - غير.
 ٣. مج ٢، آس ٢: لعدم.
 ٤. مج ٢، ت: - في.
 ٥. ت، مج ١، مج ٢، آس ٢: وجود و إدراك.
 ٦. مج ١: إدراك.
 ٧. مج ١: أدركت.
 ٨. ت: غيبيتي.
 ٩. ت: الأمرين.
 ١٠. مج ١: أمرين الأمور.

قيل لي: فإذا ينبغي أن يجب وجودك وليس كذا.
قلت: الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا أتمّ منه؛ ووجودي ناقص، و
هو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي؛ ولما وُجد التفاوت والكمال^١ و
النقص - كما أشرت إليه في البُعدين السابقين - لا يحتاج إلى مميّز فصلي، وإمكان
هذا^٢ نقص وجودها، وجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه.

قيل: لا أشدّ ولا أضعف فيما يقوم بنفسه.
قلت: هذا تحكّم قد انحسم^٣ بأبّه فيما أسلفتم من القواعد.
سؤال: إن كان الوجود من حيث هو كذا واجباً^٤ فكان^٥ الكلّ كذا.
جواب: اندفع بالتامّ والناقص هذا الكلام؛ وإنّما يقع هذا موقعه في المتواطئة؛
ثمّ إنّ هذا يلزمكم أيضاً في الوجود الواجبي والممكن؛ إذ من حيث مفهومه
لم يختلف.

وإذا كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول أولى.
وأما عدم الأولوية في إيجاد بعض نوع لبعضه فإنّما يستقر^٦ عند استواء رتبة
الوجود والمساواة في الكمال والنقص؛ وإلا عند التفاوت - كما في النور التام و
الناقص - لا يصحّ.

وأما ما قيل: إنّ اختلاف آثار العقول لاختلاف أنواعها فمدفوع؛ لأنّه لما جاز أن
يصدر عن ذات واحدة باعتباراتٍ أشياء جاز عن نوع واحد باعتباراتٍ مراتب
الوجود وعوارض أخرى؛ فإنّ العقل الثاني له رتبة من الوجود وكمال غير ما
للتالث؛ كيف والثالثية والرابعة نفسهما مراتب للوجود، ولوازم مختلفة يجوز أن
تختلف الآثار والحركات^٧ باعتبارها للأفلاك. وإلى هذا أشار المتقدّمون إلى أنّ
الأعداد هي مبادئ الوجود.

١. مج ١: وجدت التفاوت والإكمال.
٢. مج ١، ك: هذه.
٣. آس ١: انسدّ؛ مج ١: انحسب (معلوم مى شود كاتب مى شنیده و مى نوشته است و اينجا «انحسم» را «انحسب»
شنیده است.
٤. ت: واجب.
٥. آس ٢: وكان.
٦. مج ٢: يستقرأ.
٧. ك: الحركات؛ سائر نسخه ها: حركات.

ثم إنّ «العدد» على اختلاف مراتبه حصل من الآحاد و لا واحد^١ متشابه؛ و للمراتب خواصّ عجيبة؛ وكلّ العجب في نسب أعداد و مراتب^٢، فكذا رتبة أعداد العقول و نسبها؛ و باعتبار ذلك أثرها. و بمراتبه أظلال^٣ و مثل في الأجرام. و تعلم أنّ الأفلاك تؤثر لمقابلات و مناسبات فهي متشابهة^٤ في هذه أيضاً بما بين العقول من النسبة العقلية.

و كما أنّ الصور الفلكية كـ «العقرب» و «الجبار»^٥ مثلاً، إنّما هي كواكب كلّ منها جسمٌ نوري مستقلّ في ذاته، إلّا أنّها لما بينها من النسبة الوضعية صارت صور الأنواع؛ فالعقول^٦ أيضاً يجوز أن تكون بينها مناسبات عقلية، صارت المناسبة الوضعية للكواكب و غيرها من الأنواع ظلالها^٧.

و هذا من التوحيد و أشار إليه المتقدّمون؛ و في كلام المعلم ما معناه هذا؛ و ما يخالفه فإنّما هو من تصرفات المتأخّرين و المعوّل على البرهان.

أقول: يريد بـ «التوحيد» في هذا الموضع ما هو على مصطلح الصوفية، و هو «إفراد النفس عن علائق الأجرام بحسب الإمكان على وجه تنطوي ملاحظة المبادئ و الترتيب في العظمة القيومية» و هو مقام عظيم و فيه مراتب. و كلامه في هذا الفصل مع ارتباط بعضه ببعض يتدرّج^٨ على ستة مباحث هي من أشرف ما في هذا الكتاب و يتفرّع عليها^٩ كثير من المسائل المهمّة:

البحث الأوّل

في أنّ ماهية النفس هي الوجود لا أمر زائد عليه

و برهانه أنّ الإنسان عند ما يشعر بذاته و يشير إلى ذاته لا يجد في ذاته إلّا أمراً^{١٠} يدرك ذاته؛ و سائر الأشياء من الجسميّة و السوادية و المقدار و الخصوصيّات و غير ذلك من

١. مج ١: الآحاد والواحد.

٢. ت: أعداد مراتبه.

٣. ك: أظلال؛ سائر نسخهها: ظلال.

٤. مج ١، مج ٢: متشابهة.

٥. جبار: اطلاق مجازي به «جوزاء» يكي از صور فلكي است.

٦. ت: والعقول.

٧. ت: ظلالها.

٨. ت: يدرج.

٩. ت: أمر.

١٠. ت: يرتفع فيها.

الأمر السلبية والإضافية، كسلب موضوع أو محلّ أو إضافة بدن، كلّها لا يجدها ضرورةً في إدراكه لذاته؛ بل الذي لا يمكن المدرك لذاته أن يشكّ فيه هو كونه أمراً مدركاً لذاته لا غير؛ فجميع هذه خارجة عن ذاته؛ إذ لو كانت منه لأدركها عند إدراك ذاته فإن الكل لا يُعقل ولا يقع الشعور به إلاّ بأجزائه^١؛ فلو كان شيء من هذه هو النفس أو جزؤها^٢ لما أمكن إدراكها دون إدراكه؛ وإذا لم يكن إدراك الشيء لذاته بصورة بل بمجرد عدم غيبته عن ذاته - كما تبين قبل - فكيف يصحّ أن يخفى عنه شيء منه؛ فإذن إدراكه لذاته لا يفضل على ذاته. وكلّما يفرض فصلاً للنفس مجهولاً فهو بالنسبة إليها هو، لاستمرار شعورها بذاتها مع نسيانه فلا يكون فصلاً لها وفرض أنّه كذلك؛ هذا خلف.

و إدراك الأشياء سواء كان بالاستعداد أو بالفعل خارجي. و الشيئية و نحوها من الأوصاف الاعتبارية وكذا إدراكها لذاتها إذا أخذنا مضافاً إلى الذات و ما وراء الحياة من الأمور الوجودية والسلبية، لا يجدها ضرورةً في إدراك أنائية النفس، فالحياة هي ماهيتها. و إذا قيل للشيء أنّه «حيّ» فلا يمنع ذلك عن كون ماهيته حياةً إذ الإطلاقات العرفية لا اعتبار بها في الحقائق. وإذا قلنا «السطح عريض»^٣ لا يمنع ذلك أن يكون هو مجرد العرض. و الجوهرية أو الجسميّة و نحوهما [ليست]^٤ هي صفات في أشياء يكون الشيء بها جسماً أو جوهرًا، وإن كانت في الذهن مأخوذة كصفات؛ بل الجوهرية إن كانت في الأعيان قائمة وحدها، أو لم تكن في موضوع فهي بنفسها جوهر؛ وإن كانت صفة زائدة يفتقر إلى موضوع أو محل فهي خارجة عن حاملها لاستحالة أن يكون الشيء حاملاً^٥ لجزئه؛ فحاملها إذن جوهر بذاته دون ما يحمله. وإذا ثبتت^٦ الجوهرية خارجة عن الجوهر وهي عرض فلا حاجة إلى عرض في كون الجوهر جوهرًا، فليس إلّا أن هذه في الذهن اعتبارات يرجع حاصلها إلى كون الشيء جوهرًا وجسمًا؛ وهذا الكون نسبة عقلية بالمحمولية لا غير؛ وقد تكون الحياة وصفية لجسم^٨ وهي في الحقيقة أثرٌ للحياة ومثال لها، وليس من شرط المثال

٣. س: - عريض.

٢. ت: وجودها.

١. ت: به بإزائه.

٥. مع ٢: فإن.

٤. نسخه ها: ليس.

٧. آس ١: بقيت.

٦. ت: - لاستحالة أن يكون الشيء حاملاً؛ س: حاصلًا.

٨. آس ١: للجسم.

المماثلة من جميع الوجوه، فإن من المدركات أعراض هي مثل للخارجيات الجوهرية، فكما^١ أن سلب الجمادية عن الحيوان لازم حيوانيته لا نفس مفهومه، فكذلك سلب المادة لازم المدرك لذاته.

و بهذا اندفع سؤال من عارض ما ثبت بالبرهان من كون النفس الإنسانية جوهرًا ليس بجسم ولا جسماني بأننا ندرك ذاتنا ولا يخطر ببالنا هذه النفس التي هي بهذه الصفة؛ فدل أن ذاتنا ليست كما ذكرتم؛ فإن جوابه أننا قد ندرك الشيء مع عدم إدراك لوازمه الخارجية أو بعضها؛ وإنما كانت هذه المعارضة تلزم إن لو كان كون النفس جوهرًا أو^٢ كونها ليست^٣ بجسم هو نفس ماهيتها أو جزءاً من ماهيتها، أما إذا كان لازماً خارجياً فلا.

و «الحي» هو الموجود عند نفسه والظاهر لنفسه؛ فلهذا يقال إنه هو الوجود^٤ البحت و إنه هو النور القائم، إذ النور هو الظهور، والنور الجرمي هو هيئة في الجرم فهو ظهور لغيره و نور لغيره، ولو كان قائماً لنفسه^٥ لكان نوراً لذاته وظاهراً لذاته فكان حياً، فكل^٦ حي بذاته نورٌ مجرد وكل نور مجرد^٧ حي بذاته موجود عند ذاته.

والشيء ينقسم إلى نور وضوء في حقيقة نفسه وإلى ما ليس كذلك؛ وكل منهما ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره، وإلى ما ليس بهيئة لغيره، فالأقسام أربعة: نور عارض، ونور مجرد، و جوهر ظلماني، وهيئة ظلمانية^٨.

والأجسام النيرة شاركت الأجسام العرية عن النورية في الجسمية و فارقتها بالنور الزائد عليها العارض لها.

وإذا كان كل نور مشار إليه هو نور عارض، فالنور^٩ المجرد لا يشار إليه؛ ولا يحل جسمًا و لا يكون له جهة؛ وكل مدرك ذاته فليس جوهر^{١٠} ظلماني، لظهور ذاته عنده و لا هيئة نورية، إذن ليست نوراً لذاتها بل لغيرها، و لا هيئة ظلمانية من طريق الأولى، فهو نور محض

٣. آس ١: ليس.

٦. س: وكل.

٨. برگرفته از حکمة الإشراق، ص ١٠٧.

٢. آس ١: و؛ س: إذ.

٥. س: بنفسه.

١٠. مج ٢: بجوهر.

١. مج ٢: وكما.

٤. ت: الموجود.

٧. س: - وكل نور مجرد.

٩. س: والنور.

مجرد لا يشار إليه^١؛ فالمدرِك لذاته هو النورية المجردة؛ ويلزمها^٢ سلبُ القيام بغيرها؛ فإنَّ نورية الأجسام ووجودها، لغيرها، فليس ظهورها لنفسها بل هي نفسُ ظهور غيرها؛ والنور الجرميُّ مثالُ النور القائم وظلُّ له وكذا الحياة الهيكلية أثرُ الحياة القائمة وظلُّها؛ والحيُّ القائم هو النور القائم، والحياة هي نفسُ النورية المجردة والوجودُ البحت^٣ الذي هو وجود نفسه لا لغيره؛ وليست النفس شيئاً يلزمه «الظهور» فتكون خفيةً في ذاتها ظاهرةً بغيرها، بل هي «الظهور» نفسه. وشيئيتها^٤ وكونها «حقيقة» أو «ماهية» من الصفات الذهنية. وكونها «غير غائبة» عن ذاتها هو أمرٌ سلبي، [فليست]^٥ ماهيتها شيئاً من ذلك، ولا شيء منه جزء ماهيتها العينية من هذا الوجه أيضاً.

و الجواهر الظلماني لا يظهر له شيء، إذ لا يشعر بغيره من لا يشعر^٦ بذاته؛ ولا يلزم من ظهور النور العارض لغيره ظهوره لذاته؛ ولا يجوز أن يصير الشيء الغير الظاهر لذاته ظاهراً لذاته بشيء آخر، لأنَّ خفاه على ذاته لنفس ذاته، فلا يظهر عند ذاته شيء، كيف ويستدعي إظهار غيره نفسه لنفسه أن تكون نفسه ظاهرةً عند نفسه قبل ذلك؛ وهو محال.

ولما كان الجسم في حقيقة ذاته جوهرًا ظلمانياً، فلا يظهره^٧ عند نفسه شيء أبداً. ولو كان النور يحصل ثم يلزمه الظهور لما كان نوراً في حدِّ نفسه؛ وليست أبصارنا هي المظهرة لنور الشمس - كما قديتوهم - بل لو عُدِم كلُّ ذوات الحس لم تبطل نوريتها^٨. وإذا لطفت سرك و تأملت هذه القواعد تأملاً شافياً اتضح لك وضوحاً بيناً معنى قوله: «إنَّ النفس هي الوجود وهي النورية وهي المدرِكية» و صدقت بذلك تصديقاً يقينياً جازماً.

وإذا تحققت هذا فلا يخفى عليك معنى ما ذكره إلى قوله: «إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المحمول فهو بالنسبة إليَّ «هو»، فيكون خارجاً عني» إلا أنَّك ينبغي أن تفهم من الوجود المورَد في هذا الموضع وجود الشيء عند نفسه الذي هو من خاصية الحي؛ فإنَّ غير

١. س: - ولا يحلَّ جسماً ولا يكون ... ظلمانية من طريق الأولى فهو نورٌ محض مجرد لا يشار إليه.

٢. مج ٢: يلزم. ٣. مج ٢: القائمة وظلُّها؛ والحيُّ ... المجردة والوجودُ البحت.

٤. ت، آس ١: سببها. ٥. نسخه ها: فليس. ٦. ت، آس ١: - بغيره من لا يشعر.

٧. آس ١: فلا يظهر.

٨. تمام این توضیحات برگرفته است از بخشهای مختلف حکمة الإشراق، بخصوص ص ١٠٧ به بعد.

الحي لا يوجد عنده شيء سواء كان نفسه أو غيره. ولولا «الحي» ما تحقق مفهوم «الوجود عند نفسه»، وقد صرح بذلك في بعض كتبه^١ بل الوجود^٢ عند نفسه هو معنى «الحي» وهذا هو الوجود العيني؛ وأما الوجود العام الزائد فهو ذهني لا غير على ما عرفت. وينبغي أن تفهم أيضاً من إدراك النفس لنفسها الذي لا يتقوم^٣ لكونه بعد نفسها إدراكها لذاتها بالصورة أو بأمر^٤ زائد وذلك لا يكون إدراكاً على مفهوم «أنا» بل على مفهوم «هو» فلا يكون ماهية النفس إذ هو بعد ماهيتها.

و تلخيص هذا البرهان هو أننا لانجد ضرورياً في إدراك مفهوم^٥ «أنا» إلا^٦ الحياة التي هي وجود الشيء عند نفسه فكانت هي مفهوم «أنا» دون ماوراءه^٧، وجودياً كان أو عديمياً، لازماً للنفس، أو مفارقاً. وهذا من الأدلة التنبيهية ومن لا يكون له ذوق سليم فقد لا ينتفع به.

البحث الثاني

في أن النفس وإن شاركت الواجب لذاته في كونها وجوداً محضاً مجرداً فإن التفاوت بينهما إنما هو من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جداً

و تقريره أن الوجود الواجبي لا يتصور ما هو أعلى منه في مرتبة التمام؛ ووجود النفس ناقص إذ هو معلول له بعدد وسائط كثيرة، ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول، كما أن النور الشمسي أشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله. وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول أنقص من العلة وإلا فالتفاوت بين كمال البارئ تعالى وكمال النفوس لا يقاس إلى هذا. وقد بين في القسطاس السابق أن تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر إلى مميز فصلي ليلزم من ذلك تركب الوجود الواجب لذاته؛ وأوضح ذلك بفرض بُعدين، أحدهما أطول من الآخر - على التقرير المذكور هناك - وإمكان النفوس هو نفس^٨ وجودها وكذا إمكان غيرها من الممكنات. ومراتب النقص متفاوتة تفاوتاً لا سبيل لنا إلى إحصائه وحصره، وأما الوجود

٣. مج ٢: ٢٠ به.

٦. مج ٢: لا.

٢. ت، آس ١: الموجود.

٥. س: - مفهوم.

٨. ت: نقص.

١. المشرح، ص ١٨٧.

٤. ت: لأمر.

٧. مج ٢: ماورائها.

الواجبي ووجوبه هو كمال وجوده الذي لا أكمل منه؛ ولا يجوز أن يساويه موجود آخر في مرتبة الكمال لما علمت من استحالة وجود واجبين.

فإن قيل: الأشياء القائمة بأنفسها لا يجوز أن يكون بعضها أشد من بعض إذ لا أشد ولا أضعف فيما يقوم بنفسه، والواجب والنفس كل منهما قائم بنفسه، فكيف جوزتم أن يكون بينهما في الشدة والضعف ما ذكرتموه من التفاوت؟

قلنا: إن دعواكم أن ما يقوم بنفسه لا يكون فيه أشد ولا أضعف، تحكّم، ليس عليه حجة وما ذكر من القواعد السالفة تبين بطلانه.

و أمّا السؤال الذي ذكره في هذا الموضع فتقريره أن الوجود الواجبي إنما كان واجباً لكونه غير مقارن لماهية، إذ لو كان مقارناً لماهية لكان ممكناً؛ وإذا كان كذا فكل موجود لا يقارن ماهية فهو واجب؛ فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بأنفسها هي نفس الوجود لكانت واجبة وهو محال لما مر.

و جوابه من وجهين:

[الوجه] الأول، أنا لانسلم أنه كان واجباً لمجرد عدم مقارنته لماهية، بل وجوبه لأنه وجود لا أتم منه، ومن لوازم كونه لا أتم منه أن لا يكون مقارناً لماهية؛ فلو لا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتامة والناقصة لكان هذا الإيراد متوجّهاً، لكنّه اندفع بالتام^٢ والناقص؛ و إنما يقع هذا موقعه فيما يقال بالتواطي لا بالتشكيك، إذ الذي يقال بالتواطي لا أتم فيه^٣ ولا أنقص وإلا لم يكن متواطياً، هذا من طريق الحل.

و أمّا الوجه الثاني، من الجواب فهو من طريق المعارضة لمن اعترف بأن وجود الواجب لذاته غير مقارن لماهية ولم يعترف بأن وجود شيء من الممكنات كذلك. و تقرير تلك المعارضة أن مفهوم الوجود من حيث هو وجود لم يختلف في الواجب و الممكن - كما مر - فإن كان الوجود من حيث هو وجود^٤ يقتضي التجرد عن الماهية فكل وجود يجب أن يكون كذا، فيكون وجود الممكن كذا، وهو بخلاف ما زعمتم؛ وإن كان

٣. مج ٢: منه.

٢. مج ٢: بالتام.

١. مج ٢: وجود.

٤. مج ٢: - لم يختلف في الواجب ... من حيث هو وجود.

يقتضي اللاتجرد عنها، فالوجود الواجب يجب أن لا يتجرد عنها وهو بخلاف ما اعترفت به^١؛ وإن لم يقتض واحدًا من الأمرين وجب أن يكون تجرّد وجود الواجب لعلّة فيفتقر إلى غيره فلا يكون واجباً؛ هذا خلف. فإن لم يلزم هذا الإيراد هاهنا لم يلزم إيرادكم هناك؛ وإن لزم هناك لزم هاهنا، لعدم الفارق في اللزوم؛ ولا سبيل إلى دفع الإيرادين إلّا بأنّ المفهوم المشترك ليس مقولاً بالتواطي، بل هو مقول بالتشكيك لدخول الأتمّ والانتقص فيه؛ وهذه المعارضة هي معنى قوله: «ثم إنّ هذا يلزمكم أيضاً في الوجود الواجب والممكن إذ من حيث مفهومه لم يختلف».

و هاهنا زيادة إيضاح في أنّ الواجب لذاته هو الوجود المحض لا يسمح نفسي بترك إirاده لعظم شرفه وإن لم يذكره في التلويحات، وهو أنّ النفس قد ثبت أنّها نورٌ مجرد وثبت أنّها ممكنة الوجود فتكون محتاجةً إلى الغير، واحتياجها لا يكون إلى الجوهر الظلماني إذ لا يوجد الشيء ما هو أشرف منه وأتمّ، ولا يوجد الظلماني نوراً إذ لا يحصل النور إلّا من النور؛ فإن كان الجوهر الظلماني^٢ متنوراً بهيئة نورية فذلك الجوهر والهيئة ممكنان، ولا بدّ من الانتهاء إلى نورٍ مجرد ليس وراءه نورٌ وهو نور الأنوار الواجب لذاته؛ لاستحالة السلسلة المترتبة^٣ الموجودة آحادها معاً إلى غير النهاية؛ والأنوار كلّها لا تختلف حقائقها، إلّا بالكمال والنقصان وبأمر خارجة عن ذاتها؛ ولو اختلفت بالحقائق مع اشتراكها في الحقيقة النورية لكانت مركبةً ممّا به الاشتراك وممّا به الافتراق؛ فإن كان كل واحد من جزئها نوراً فلا اختلاف بينهما بالحقائق؛ وإن كان كل واحد منهما غير نور في نفسه كان جوهرًا ظلمانياً أو هيئةً ظلمانية فلم يكن المجموع نوراً في نفسه؛ وإن كان أحدهما نوراً والآخر غير نور فلا مدخل لغير النور في الحقيقة النورية؛ ثمّ إذا كان ذلك النور مجرداً فذلك الغير إمّا هيئة في النور المجرد، أو النور المجرد هيئة فيه، أو كلّ واحد منهما قائم بذاته؛ فإن كان هيئة في النور المجرد فهو خارجٌ عن حقيقته إذ هيئة الشيء لا تحصل إلّا بعد تحقّقه

١. مج ٢: - به.

٢. س: - إذ لا يوجد الشيء ما هو أشرف... إذ لا يحصل النور إلّا من النور فإن كان الجوهر الظلماني.

٥. مج ٢: - في.

٤. ت، مج ٢: - كان.

٣. س: المرتبة.

ماهيةً مستقلة في العقل فالحقيقة لا تختلف به؛ وإن كان النور المجرد هيئةً فيه فليس بنور مجرد بل جوهرٌ ظلماني فيه هيئةٌ نورية؛ وإن^١ كان كلُّ منهما قائماً بذاته فليس أحدهما محلًّا الآخر؛ و ليسا بجسمين ليمتزجا أو ليتصلا^٢ فلا تعلق بينهما؛ فالأنوار المجردة لا تختلف بالحقائق فيجب أن يكون كلُّ منهما مدركاً لذاته إذ ما يجب على شيء يجب على مشاركته في الحقيقة، فالواجب حقيقته أنه مدرك لنفسه فيكون موجوداً عند نفسه وذلك هو معنى كونه وجوداً محضاً أي ليس وجوده لغيره، بل وجوده لنفسه؛ فيكون وجوداً عينياً مجرداً قائماً بذاته.

ويتأتى لك من هذا إثبات وحدانيته تعالى إذ على تقدير الأثنوية^٣ يلزم الاشتراك في الماهية الإدراكية التي ليست باعتبارية؛ وتم البرهان على القانون^٤ الذي سبق؛ ومنه تبين^٥ أيضاً امتناع أن يقترن بذاته هيئةٌ ما فإنها إن كانت ظلمانيةً لزم أن تكون في ذاته جهةً ظلمانيةً توجبها فيتركب وإن كانت نوريةً فهي لا يكون إلا فيما يزداد بها نوراً؛ فتكون ذاته الغنية مستنيرةً بنور مفتقر هو الموجب^٦ له فيه، إذ ليس فوقه ما يوجب؛ ولو كان كذا لكان ذاته أنور من ذاته فإن المنير أنور من المستنير من جهة إعطاء ذلك النور؛ ثم لو فعل وقبل لأدى ذلك إلى جهتين في ذاته كما علمت:

والجهتان^٧ إما أن يكون كل واحد منهما نوراً أو لا يكون؛ فإن كان فإما أن يكونا غنيين أو فقيرين أو أحدهما غنياً والآخر فقيراً؛ فإن كانا غنيين فقد وجد واجبان^٨ لذاتيهما وهو محال؛ وإن كانا فقيرين فمجموعهما لا يكون غنياً وهو محال أيضاً؛ وإن كان أحدهما نوراً غنياً والآخر نوراً فقيراً، فإن لم يكن الفقير هيئةً فيه، فهو مستقل وليس بجهة في ذاته وقد فرض جهةً فيها؛ هذا خلف؛ وإن كان هيئةً فيه عاد الكلام إليه. وإن لم يكن كل واحد من الجهتين نوراً، فإن كانا جوهرين قائمين بذاتيهما فلا تعلق لكل منهما بذات الآخر فلم يكونا في ذات الواجب؛ وإن كانا هيئتين أو أحدهما فقط هيئةً فالكلام عائد بعينه وبين استحالة؛ فيمتنع أن يُنضم إلى ذات الواجب صفة.

٢. س: لينفصلاً؛ مج ٢: امتزجاً واتصلاً.

١. مج ٢: فإن.

٥. ت، آس ١: يتبين.

٤. مج ٢: الوجه.

٣. ت: الأثنوية.

٨. س: واجبين.

٧. ت: الجهات.

٦. ت: الواجب.

وقد تبين بهذا أيضاً أن حياته و علمه لا يزيد على ذاته وكذا كل نور مجرد.
و بالجملة، إذا عرفت أن النفس لا يتركب بل ماهيتها بسيطة درآكة ففاعلاً يجب أن
يكون أفضل منها في ذلك لكونه أبعد عن المعلولية؛ وكذلك حتى ينتهي الى أقصى أسبابها و
هو الغني المطلق نور الأنوار^١.

البحث الثالث

في أن العقول المجردة بالكلية^٢ هي أيضاً أنوار مجردة

و ماهياتها نفس الوجود المحض المجرد

وقد اقتصر في بيانه على قوله: «وإذا كان ذاتي على هذه البساطة، فالعقول أولى»: و تحقيق
ذلك أن العقول علل النفوس - على ما علمت - وهي أقرب في مرتبة المعلولية إلى الواجب
لذاته، فإن العقل هو أول صادر عنه لما مر، وإذا كانت النفوس أنواراً مجردة فعلاً لها لا بد وأن
تكون أنواراً مجردة؛ إذ العلة^٣ لا بد وأن تكون أشرف من المعلول وأقوى؛ وما هو أقرب الى
الواجب فلا بد وأن يكون أفضل من الأبعد عنه وأكمل؛ وقد عرفت أن كل نور مجرد فهو
مدرك لذاته وأن مدركيته تلك هي ماهيته، و لا معنى للوجود المجرد إلا الوجود الذي
لا يكون وجوداً لغيره بل لذاته؛ فإن معنى تجرده عدم مقارنته لماهية يكون وجوداً لها و لا
شك أن كلما ماهيته نفس الوجود بهذا المعنى، فهو بسيط لا تركيب فيه؛ إذ لو كان مركباً لما
كانت ماهيته نفس المدركة بل كانت المدركة^٤ إما خارجة عنها أو داخلية فيها و على
التقديرين تكون الماهية مجهولة إما بكليةها أو بأحد جزئها فلا تكون موجودة لنفسها و لا
مدركة لذاتها؛ هذا خلف.

١. تقريباً تمامی مباحث برگرفته است از جاهای مختلف حکمة الإشراق.

٢. آس ١: + و. ٣. مج ٢: - لا بد وأن تكون أنواراً مجردة؛ إذ العلة.

٤. س: - إذ لو كان مركباً لما كانت ماهيته نفس المدركة بل كانت المدركة.

البحث الرابع

في أن نوع العقول واحد و^١ ليست مختلفة الحقائق

وفي المشهور أنها ليست من نوع^٢ واحد واحتجوا بأنها لو كانت^٣ من نوع واحد مع أن بعضها علّة للبعض، لما كان كون هذا علّة وذاك معلولاً أولى من العكس؛ بل كان تخصيص أحدهما بالعلية والآخر بالمعلولية تخصيصاً من غير مخصّص وهو محال.

وهذه الحجة إنما كانت يتمشى لو أن العقول مع اتفاقها في النوع^٤ متفقة في مرتبة الوجود، أمّا مع التفاوت في مرتبة الوجود يكون هذا أكمل وذلك أنقص؛ فليس التخصيص بلامخصّص بل كمالية هذا هي التي جعلته أولى بالعلية ونقص الآخر هو الذي جعله أولى بالمعلولية كما في النور التام والناقص، فإنّ التام هو علّة وجود الناقص ولا يجوز العكس^٥.

ولعلّ من ذهب إلى اختلافها بالنوع أراد أن الاختلاف بالكمال والنقص في نفس الماهية، لكونه ليس اختلافاً بأمراً خارجاً عن الماهية هو اختلاف في نفس الحقيقة ونوعها وقد سبق الكلام في ذلك. والذي يتبيّن به أن الأنوار كلّها لا تختلف حقائقها إلا بالكمال والنقص هو المبيّن، لاتفاق العقول في النوع؛ ولا يبعد أن يكون النزاع في هذا الموضع لفظياً. وإذا تحقّق المراد فلا يضر أن يسمى ذلك اختلافاً بالنوع أو لا بالنوع.

البحث الخامس

في أن اختلاف آثار العقول إنما هو بسبب اختلاف مراتبها

في الوجود و بسبب عوارض أخرى تعرض لها

وبيان ذلك أن اختلاف الآثار إمّا لاختلاف في القابل، أو لاختلاف في الفاعل؛ وإذا كان الأثر لا قابل له وهو لاختلاف الفاعل لا محالة، واختلاف الفاعل إمّا بأمراً خارجاً عن حقيقته عارضٍ لها، أو بما ليس كذلك؛ والذي بما^٦ ليس فإمّا أن يكون اختلافاً نوعياً، أو غير نوعي؛ وغير النوعي الذي^٧ ليس بخارج هو الذي بالشدة والضعف؛ فاختلاف آثار

٣. مج ٢: - واحتجوا بأنها لو كانت.

٦. س: - بما.

٢. ت: نور.

٥. س: بالعكس.

١. س: - و.

٤. ت: النور.

٧. س: والذي: مج ٢: - الذي.

العقول إمّا لاختلاف القوابل و^١ العوارض، أو النوع، أو التماميّة والنقص: وليس للقوابل إذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع أنّه لا قوابل للقوابل؛ ولا لاختلاف الأنواع لأنّه قد بيّن أنّها من نوع واحد؛ فبقي أنّها إمّا لاختلاف مراتب وجودها في الكمال والنقصان، وإمّا لأجل ما يقترن بها من العوارض المختلفة؛ أمّا الأوّل فلأنّ نور الأنوار لا يحصل منه نور^٢ وأمرٌ ظلماني، لأنّ اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة فتصير ذاته مركّبة؛ ثمّ النور لا يقتضي غير النور؛ ولو حصل منه ظلمة فقط لما^٣ وجد غيرها من الأنوار؛ ولو حصل نوران لاقتضى التركيب أيضاً.

فأوّل ما يحصل منه نورٌ مجرد واحد يتميّز بنقصه عن نور الأنوار الذي هو^٤ الكمال المطلق لا يشوبه نقصٌ فنوريته من المبدأ القيوم، ونقصه هو هيئة ظلمانيّة فيه من ذاته؛ وكلّ نور مجرد لا يخلو من هذين الأمرين فباعتبار نوريته يصدر عنه نورٌ آخر كذلك إلى أن ينتهي في النقص إلى نور لا يحصل منه نورٌ؛ وباعتبار ما فيه من الهيئة الظلمانيّة التي هي نقصه وفقره وتعقله لها يصدر منه جوهرٌ ظلماني أو هيئة ظلمانيّة. فلهذا^٥ يتصوّر اختلاف آثار العقول باختلاف مراتبها في القرب والبعد من المبدأ الموجد لها جلّ جلاله.

وأما الثاني وهو اختلاف آثارها بسبب العوارض المقارنة لها، فلأنّ^٦ النور الصادر عن نور الأنوار لا حجاب بينه وبينه؛ إذ الحجب إنّما هو من خواص الأبعاد وشواغل الأجسام؛ وإذا لم يكن بينهما حجاب فيشرق على النور الأقرب من شعاع نور الأنوار، وكذا من كلّ نور مجرد على ما هو أسفل منه؛ ولا يلزم تكثّر جهة نور الأنوار بإعطاء الوجود والإشراق؛ إذ ليس هما لمجرد ذاته بل الذي لمجرد ذاته^٧ هو الوجود؛ وأمّا الإشراق فلعدم الحجاب و صلوح القابل وعشقه لمبدئه؛ وفي سنخ النور الناقص عشق^٨ النور العالي، وفي سنخ النور العالي قهر النور السافل؛ والنقص الذي في الجوهر لا يمكن انجباره^٩ بالنور العارض

٣. مج ٢: + كان.

٦. س: فإن.

٩. ت: إيجاده.

٢. مج ٢: أو.

٥. س: وهكذا؛ ت: فهكذا.

٨. ت، آس ١: عن.

١. س، مج ٢: أو.

٤. مج ٢، آس ١: له.

٧. س: - بل الذي لمجرد ذاته.

المستعار؛ وباعتبار هذه الأنوار العارضة للعقول وبما^١ لها من جهتي المحبة والقهر يختلف آثارها اختلافاً كثيراً جداً^٢.

البحث السادس

في أن سبب حصول الأنواع المركبة والنسب الوضعية في عالمنا
و عالم الأفلاك هو النسب التي بين العقول و هيأتها النورانية
على الوجه المذكور^٣ في الكتاب و كلامه فيه واضح.

و كون الأعداد هي مبادئ الوجود هو ممّا ينقل عن فيثاغورس المتأله و ذكر صاحب
الكتاب في المطارحات^٤ أنه لا يعني بذلك أن العدد أمر قائم بذاته فعّال، بل يعني أن في
الملكوت ذوات نورانية قائمة لا في جهات هي إثبات^٥ قدسية فعّالة^٦ لا تزيد وحداتها على
ذواتها هي أبسط ما في الموجودات و أشرفها و بينها من النسب العددية عجائب يحصل
منها في الأجسام عجائب^٧؛ وكأنه^٨ عوّل في إثبات ذلك على قاعدة الإمكان الأشرف فإنه
لا شك في عجائب الترتيب الواقعة في عالم الأجسام و الظلمات، و النسب بين الأنوار
الشريفة أشرف، فتجب قبلها. و الذوق السليم يشهد بأنّها يجب أن تكون ألطف منها و
أعجب.

و من أراد زيادة الإيضاح و التفصيل، فعليه بكتاب حكمة الإشراق على أن عجائب
العالم السفلي يتعدّر علينا الإحاطة بها، فكيف عجائب العالم العلوي. و إذا امتنع علينا ذلك
من طريق القياس و الاستنباط فامتناعه علينا و نحن في عالم الظلمات من طريق المشاهدة
و الانكشاف هو أولى و أخرى.

٣. مج ٢: الوجه الذي ذكره.

٢. مج ٢: جداً.

١. آس ١: ممّا.

٥. ت، مج ٢: ذوات؛ س: إثبات.

٤. المشارع، ص ٤٥٣.

٧. س: - يحصل منها في الأجسام عجائب.

٦. آس ١: - فعّالة.

٨. س: فكأنه.

قال:

فصل - [١٦]

و «المقام» عندهم هو الملكة الثابتة على أمر من ^١ الأمور.
و «الحال» عندهم هو ^٢ أن يكون شيء ما بالفعل من جزئيات هذه الأشياء،
سريع الزوال و هو بعينه من «الحال» المذكور في باب الكيف؛ فلهذا ^٣ قيل: ألف
حالٍ لا يحصل منها مقام واحد.
والاعتماد ^٤ على المقامات و الملكات لا على الأحوال:
فَظُنُّ - وفقك الله - بالعلماء خيراً.
وَكُنْ كثيرَ الدعاء في أمر آخرتك، فَإِنَّ الدعاء نسبته ^٥ إلى استجلاب المطالب
كنسبة الفكر إلى استدعاء المطلوب العلمي؛ فَكُلُّ ^٦ مُعِدٍّ لِمَا يُنَاسِبُهُ و الدعاء كما
قال أفلاطون يحرك الذكر الحكيم ^٧.
واصبر و توكل و اشكر.
وارض بالقضاء.
وحاسب نفسك في كل صبيحة و عشيّة.
وليكن يومك خيراً من أمسك و لو بقليل و إلا فانت من الخاسرين.
روّخ سرّك بترك ما ثقلت عليك تبعاتّه.
اذكر موتك و قدومك على الله في كل يوم مراراً.
احفظ الناموس ليحفظك.
و لا تؤخّر ^٨ إلى غدٍ شغل يومك، فَإِنَّ كلَّ يومٍ آتٍ بمشاغله ^٩ و لعلك لن تلحقه.
واقطع بحسب طاقتك محبةً ماسوى ربك.

١. ك: و لهذا؛ سائر نسخهها؛ فلهذا.

٢. مع ١: هو عندهم.

٣. مع ١: + هذه.

٤. ك: نسبته؛ سائر نسخهها؛ نسبتها.

٥. آس ٢: للاعتماد.

٦. ت: لا تأخر.

٧. مع ٢: - الحكيم.

٨. مع ٢: وكل.

٩. ت: بمشاغله.

وكلّ خاطر رديّ يجزّك إلى الجنبه السافله فاقطعه أولاً، لتلايقوى فيقطعك.
 وحصل لنفسك الملكات الفاضله التامة.
 و عليك بالصدق فلاتلطن^١ نفسك بملكة الكذب فينفسد مناماتك و
 إلهاماتك، و تعتاد بالانتقاش بغير الحق.
 و لاتظلمن أحداً فينتقم عنك قيم العالم.
 و لاتؤذين نملّة، فإنّ عناية القيم كما نالتك برحمته نالته.
 فكّر مراراً ثم قل، فإن كنت بنطقك صائراً من «الصالحين» فيوشك أن تصير
 بالصمت ملكاً^٢ من «المقربين».
 احفظ جانب الله في كلّ أمرٍ وليكن لك مع الله معاملّة لا يطّلع عليها بنو نوعك.
 و اعلم أنّ عيوناً من الملكوت ناظرة إليك؛ فعظم حرّمات الله استحياءً؛ فإنّ
 أعين ربك لاتنام.
 احترز عن «اليمين» وإن كنت صادقاً.
 كن براً^٣ بوالديك.
 إذا حقّت كلمة العذاب^٤ على قوم ففسقوا^٥؛ و القيم عليهم غضبان، و لم يبق إلى
 حدّ استنزال عذاب الله إلا قليلاً^٦ فلاتكونن بصغيرتك مُتممّ الكبائر، فحينئذ
 يمسك^٧ من الخذلان ما مسّ القرون الخالية.
 كن ذا عزيمة فإنّ عزائم الرجال تحرك الأسباب.
 اتق دعوة العجائز^٨ و اليتامى، فإنّ القيم قد لايسامح بكسرٍ على كسير.
 صلّ لربك و الليل داج.
 و اذكر الله كثيراً.
 و كلّ ما حرّكك إلى أمرٍ من الأمور العالية إن تتبعته^٩ و فتشت كتابي هذا

٣. صفت به معنى «بار».

٥. مج ٢: فسقوا.

٨. مج ١: العاجز.

٢. ت، مج ٢: - ملكاً.

٤. اقتباس از سوره زمر (٣٩)، آيه ٧١.

٧. ت: تسلم.

٩. ت: العلمية أن تتبعه؛ مج ١: تتبعته.

١. ت: فلاتطلبين.

٦. ت، مج ١: قليلاً.

وجدت فيه ما يُعينك على الوصول إلى كماله.
ولقد أودعتُ في هذا الكتاب ما لا حاجة معه إلى غيره في هذا الفن؛ وفَرَّقْتُ ما
ينبغي أن يُفَرَّق في مواضعه. وما ليس هاهنا برهانه أو جزمُ الحكم به، لا يضرك
جهله. واشتملَ على رموزٍ - إن فهمتها - وغرائب و نوادر، ومن العلم على قواعد
منقَّحة ليس فيها هرجٌ ومرجٌ. ولو حَمَدْتُ^١ الدعاوي لَدَعَيْتُ فيه أموراً جليلة، و
إن نَبَّهْتُك على قدرة تُخلِّ بأمرٍ اعرفه ولا تقلدني وغيري؛ فالمعيَّارُ هو البرهان.
وكفاك من «العلم التعليمي»^٢ طُرْفاً، فعليك بـ«العلم التجردّي الاتصالي»^٣
لتصيرَ من الحكماء.

ولا تبذلنَّ العلمَ وأسراره إلا لأهله.
واتَّقِ شَرَّ مَنْ أَحَسَّنَتْ إِلَيْهِ مِنَ اللُّثَامِ، فلقد أصابني منهم شدائدٌ^٤.
واذكُرني في صالح دعائك.
وَقَفْنَا الله وإِيَّاكَ وَرَجِمْنَا وَآوَانَا إِنَّهُ سَيِّدُنَا وَمَوْلَانَا.
وَلِيُوَاهِبَ العقلَ حمدٌ غير متناهٍ^٥.

أقول: قد ضمن هذا الفصلُ الذي ختم به الكتابُ خسماً و ثلاثين وصيةً لا يخفى شرفها
وعِظُ فوائدها على مَنْ تَأَمَّلَ ما سلف من الأصول حقَّ تَأَمُّلِها. وجميع ما فيه^٦ من الألفاظ
التي يفتقر معانيها إلى بيان قد سبق تبيينها غير ألفاظ ثلاثة يجب أن أشرحها هاهنا؛ وهي
«التوكل» و «الشكر» و «الرضا»:

[في التوكل]

أما «التوكل»، فهو عبارة عن إظهار العجز والاعتماد على الغير و خُصَّصَ بما يكون

١. آس ١: حمدني. ٢. آس ١ (نسخه بدل): التعليمي.

٣. آس ١ (نسخه بدل): التعليمي. ٤. ت: شديداً.

٥. مج ١: + تم الكتاب بحمد الله وتوفيقه يوم الجمعة السادس والعشرون من شهر الله المبارك رجب سنة سبعة و

ستمائة في بلد الملطية من بلاد الروم. ٦. مج ٢: - فيه؛ آس ١: فيها.

الاعتماد فيه على الله سبحانه و^١ تعالى.

و هو على اصطلاح الصوفيّة عبارة عن دوام حسن ملاحظة القضاء و القدر في جميع الحوادث دون اقتصار النظر على الأسباب الطبيعية. و لا يحصل التوكّل الحقيقي إلّا لمن لا يرى^٢ فاعلاً سوى الله جلّ جلاله. و لا يكفي ذلك ما لم ينضمّ إليه الإيمان بالرحمة^٣ و الجود و الحكمة، فإنّ مَنْ تحقّق أنّ الرزق و الأجل و الخلق و الأمر بيد الله و هو منفرد به و إنّ^٤ جوده^٥ و حكمته و رحمته لا يوازيها رحمة غيره و جوده؛ اتّكل قلبه عليه بالضرورة^٦ و انقطع نظره عن غيره؛ فإن لم ينقطع فلا يكون ذلك إلّا لتطرّق شك أو لجبن^٧ فطريّ يوجب كون النفس مطيعة للأوهام^٨ التي لا يشكّ في بطلانها.

و ليس من شرط التوكّل ترك الكسب و التداوي و الاستسلام للمهلكات كمن لا يمدّ اليد إلى الطعام و هو جائع، أو كمن لا يستصحب زاداً عند سفره في البوادي المقفرة، فإنّ هذا جهل؛ بل التوكّل في أمثال هذه هو بأن لا يعتمد^٩ عليها^{١٠} بقلبه بل على خالقها، و يعلم أنّ اليد و الطعام و قدرة التناول مثلاً، كلّها من قدرة الله تعالى و كيف يتّكل على اليد و غيرها و ربّما يفلج في الحال أو يهلك الطعام أو يحدث من تناوله مرضٌ يؤدّي إلى الهلاك أو يتسلّط على زاد السفر سارقٌ أو مغتصب و ما شاكل ذلك من الآفات؛ فيجب أن يعتمد على فضل الله سبحانه في دفع جميع هذه الأشياء من غير أن يجعل نفسه كلحمٍ على وضمٍّ؛ نعم، الذي يقدح في «التوكّل» هو شدة الاستقصاء في حيل المعيشة و ما يجري مجراها و استنباط دقائق الأمور فيها، فإنّ ذلك من ثمرات الحرص الذي هو في مقابلة «الاستهانة بتحصيل الكفاية» و تسمّى بـ«الانحلال» و الوسط بينهما هو «القناعة».

١. مج ٢: - سبحانه و. ٢. س: يرى. ٣. ت: الإيمان و الرحمة. ٤. ت: فإن. ٥. ت، آس ١: وجوده. ٦. س، آس ١: بالضرورة عليه. ٧. مج ٢: جبن. ٨. ت: + لكن. ٩. س: - المقفرة، فإنّ هذا جهل بل التوكّل في أمثال هذه هو بأن لا يعتمد. ١٠. آس ٢: عليه.

[في الشكر]

وَأَمَّا «الشُّكْر»^١، فهو ملاحظة النفس لما نالت مَعْنٍ أنعم عليها من إعطاءٍ ما ينبغي لها أو دفعٍ ما لا ينبغي - كان من كمالات النفس أو البدن - و تحريك الآلة المعبرة لإخبار النوع بذلك.

و حقيقة شكر الله تعالى لا يتم حصولها للعبد إلا إذا علم أنه لا مُنعم سوى الباري عزّ و علا، و علم تفاصيل نِعَمه عليه؛ و مهما عَلِمَ ذلك فلا بدّ و أن يظهر في قلبه فرحُ بالله سبحانه و بنعمه و كان ذلك داعية إلى شكره.

[في الرضاء]

وَأَمَّا «الرضاء»^٢، فهو في مصطلحهم ملكة تَلْقَى النفس لما يأتي به القدر من الحوادث الجرمانية على وجهٍ لا يتألم بوقوعه بل مع ابتهاج لطيف نظراً إلى العلة السابقة العجيبة. و قد يتوهم أنه لا يتصوّر الرضاء بالموديات و بما يخالف الهوى، و إنما يتصوّر الصبر فقط و ليس ذلك بحق؛ فإنّ ذلك قد يُتصوّر من العبد في عدة أحوال:

أحدها، عند استغراقه في محبة الله سبحانه فإنّ ذلك يُدهشه عن الإحساس بألم الموديات^٣، و ذلك مشاهد في حبّ المخلوقين؛ فكيف في حبّ مَنْ له الكمال الأقصى.

و ثانيها، كما يخطر بباله جزالة ثواب البلاء و ما تحته من لطائف صنّع الله تعالى التي تخفى عنّا تفاصيلها و إن علمناها جملة؛ و هذا كما يرضى المريض بألم الفصد و شرب الدواء لِعَلِمه بأنّه سبب الشفاء و الصحة؛ و كما يرضى العارف بالآفات المنظوية^٤ على مصالح لا يعلمها بأعيانها ولكن يؤمن بها على سبيل الإجمال.

و ثالثها، عند ما^٥ يتيقن أنّ كلّ ما يظهر من تفاصيل القضاء ليس في الإمكان وجود ما هو أتمّ منه و أحسن، فإنّ في حال تيقّنه لذلك لا ينطوي ضميره إلا على الرضاء و ترك الاعتراض^٦.

٣. همان، ص ١٣٤.

٦. ت: - ما.

٢. س: - الرضاء.

٥. آس ١: المظنونة.

١. كلمة التصوّف، ص ١٣٣.

٤. س: الإحساس بالموديات.

٧. ت: الأغراض.

و رابعها، عند ملاحظة الشيء باعتباري كونه بقضاء الله تعالى و مشيئته و كونه منتسباً إلى العبد فيكون مرضياً به بالاعتبار الأول، ومكروهاً بالاعتبار الثاني؛ ولا تناقض في ذلك لعدم توارد الرضا والكراه عليه من وجه واحد^١. وبهذا يظهر أنه لا تنافي بين الرضا بالقضاء وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ولا أمتنع أن يتصور من العبد ذلك في حالة أو أحوال أخرى غير هذه الأربع ولكن الآن لم يخطر ببالي^٢ غيرها.

[في الوصايا تداخل]

وإذا تأملت وصايا هذا الفصل لم تجدها خالية من التداخل المستلزم للتكرار فإن قوله: «احفظ الناموس ليحفظك» وكذا قوله: «وحصل لنفسك الملكات الفاضلة التامة» يدخل تحته عدة منها. ومثل هذا في فن الخطايا غير مستنكر ولا خالٍ من زيادة فائدة؛ على أنها مع كونها جارية على قانون الخطابة هي مشتملة على لطائف كثيرة علمية ولولا علمي بأنها لا يخفى على من أتقن المباحث السالفة لكنت^٣ أنبئ^٤ على كل واحد منها. وليست في هذه الوصايا ما هو^٥ خارج عن آداب الشرائع الحقة - واجبها و مندوبها - وبالجملة، يجب على طالب السعادة الأبدية المواظبة عليها والتمسك بها فإن^٦ من التزم^٧ امتثال^٨ أوامرها و ترك نواهيها^٩ كان لسيادة السرمد حائزاً، وبسعادة الأبد فائزاً.

وهذا آخر شرح التلويحات على الوجه المناسب لغرض السادة المقترحين وإن كان قد لا يناسب غرض غيرهم من بعض الطالبين و^{١٠} المستشرفين وأنا أقترح على من ينظر فيه أن يقيم عذري فيما طغى فيه القلم، أو زلت به القدم؛ فإن استكشاف أسرار الدقائق اللطيفة و استشفاف أنوار^{١١} الحقائق الشريفة ممّا يتعذر مع^{١٢} العوائق الدنيوية، ويتعسر مع العلائق البدنية لاسيما إذا انتهت كثرة الشواغل إلى حد المنع^{١٣} من معاودة التنقيح والتهديب و

١. آس ١: آخر. ٢. ت، آس ١: لي؛ آس ١ (نسخه بدل): ببالي.
 ٣. س: - لكنت. ٤. ت: - هو. ٥. ت: فاق.
 ٦. س، آس ٢: ألزم. ٧. مج ٢: بامساك. ٨. ت: مناهيها.
 ٩. ت: - إن كان قد لا يناسب غرض غيرهم من بعض الطالبين و. ١٠. س: أنواع.
 ١١. ت: بنا. ١٢. مج ٢: - المنع. ١٣. س: يتعذره؛ ت: ما.

استغرقت الوقت فلم يتأتَّ التأني في اختيار الألفاظ وجودة الترتيب؛ هذا على تقدير جدّة الخاطر و غزارة العلم؛ فكيف^١ إذا كانت الفكرة قليلة والبضاعة من العلم قليلة؛ على أن مَنْ يحكم بالتخطئة لا لأجل الحسد والعناد ولا عن هوى يعدل به عن سنن الرشاد لعلّه يجد مخرجاً صالحاً^٢ لو دقّق النظر، ومنهجاً واضحاً لو لاحظ المقصد المعتبر مع أنّه كثيراً^٣ ما يقع الغلط من قبل^٤ الناسخين فيظنّ من المصنّفين فإني قد وجدتُ في^٥ أغلاطهم حتى في تغيير كلمة أو حرفٍ ما، استحال به المعنى وفسد؛ وشاهدتُ وقوع ذلك في هذا الشرح قبل إتمامه فكيف إذا طال به الأمد ولهذا ما يجب أن لا تهمل^٦ المقابلة التامة للكتب العلمية بالنسخ المعول^٧ عليها الموثوق بالصحة إليها^٨؛ ولا تكلان^٩ إلا على الواحد القوي الهادي إلى الصراط^٩ السوي هو ربّ العزة والجلال وله المَن^{١٠} ومنه^{١١} الإفضال؛ فعليك أن تعتصم به إذ هو موجدك وأن تتعرض لروح نفحاته إذ هو^{١٢} هاديك ومُرشدك. ومن لم يستنصر بعناية موجدك^{١٣}؛ ومن لم يستبصر بهداية مرشده ضلّ^{١٤}.

فأسألك اللهم^{١٥} - يا من لا يُخيّب قاصده ولا يضلّ مسترشده - أن تعضدني^{١٦} بإدراك عنايتك، وتُرشدني بأنوار^{١٧} هدايتك، وأن تجعلني لالتزام^{١٨} التأدّب بقويم آدابك من المبتهجين، و بدوام التقريب^{١٩} إلى كريم جنابك من المنتهجين، وأن تحشرنني مع الذين زَيَّنَتْ قلوبهم بالتقوى. فتمسّكوا بالسبب الأقوى، فارتفعوا عن

- | | | |
|---------------------|---|-------------------------|
| ١. س: - فكيف. | ٢. آس ٢، س: خاصاً. | ٣. مج ٢: كثير. |
| ٤. مج ٢، س: - قبل. | ٥. مج ٢، س: من. | ٦. ت: تهمل. |
| ٧. س: المعقول. | ٨. س، آس ١، آس ٢: في الصحة عليها. | |
| ٩. آس ١، ت: السراط. | ١٠. ت: المنة. | ١١. ت: + و. |
| ١٢. ت: فهو. | ١٣. مج ٢: - ومن لم يستنصر بعناية موجدك ذلّ. | |
| ١٤. مج ٢: طلّ. | ١٥. مج ٢: - اللهم. | ١٦. ت: تعصمني. |
| ١٧. مج ٢: بإدراك. | ١٨. مج ٢: للإلزام. | ١٩. آس ٢، مج ٢: التقرب. |

حضيض الشقاوة و البلوى. فاتصلوا^١ بمحل السعادة القصوى:
برحمتك يا أرحم الراحمين و يا أكرم الأكرمين.
والحمد لله رب العالمين و صلواته على نبي الرحمة^٢ سيدنا
محمد و آله أجمعين^٣.
وقع الفراغ من تصنيف هذا الكتاب^٤ في أوائل سنة سبع وستين
و ست مائة هجرية^٥.

-
١. مج ٢: واتصلوا. ٢. مج ٢: -نبي الرحمة.
٢. آس ١: -والحمد لله ... أجمعين: مج ٢: + آمين. ٤. مج ٢: من تصنيفه.
٥. ت: + وقع الفراغ من نسخه يوم الأحد السادس عشر من شهر جمادي الآخر سنة سبع و ثمانين و ستمائة
هجريه و الحمد لله رب العالمين و صلواته على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين.
س: وقع الفراغ من نسخه بمدينة بغداد في سنة تسعين و ست مائة.
مج ٢: و فرغ كاتبه من نقله في أول يوم من المحرم سنة اثني و سبع مائة. و من الله التوفيق.
آس ٢: وقع الفراغ من نسخه يوم الإثنين أول الصبح العاشر [من] ربيع الأول سنة أربع و سبع مائة هجرية في
المدرسة النظامية بدار السلام مدينة بغداد.

نمایه‌ها

۱. آیات
۲. اعلام
۳. گروه‌ها
۴. اصطلاحات
۵. کتابها

١. آيات

- إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى (دخان (٤٤): ٥٦، ٤٢٦، ٤٣٣
الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه (٢٠): ٥٠، ٤٦٩
إِنَّمَا الْمَسِيحُ ... أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ (نساء (٤): ١٧١، ٥٢٢
ثُمَّ رَأَيْتُ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا (انسان (٧٦): ٢٠، ٤٦١
خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ (هود (١١): ١٠٧، ٤٦٦
رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ (مؤمنون (٢٣): ١٠٧، ٤٢٦
رَبَّنَا آمَنَّا اثْنَتَيْنِ ... مِنْ سَبِيلٍ (غافر (٤٠): ١١، ٤٢٦
صَمٌّ بُكْمٌ عُمَى (بقره (٢): ١٨، ٤٦٦
فَالْفَارِقَاتِ فَرَقًا (مرسلات (٧٧): ٤، ٥٢٨
فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (نساء (٤): ١٤٥، ٤٦٦
كَظَلَمَاتٍ فِي بَحْرِ لَجِيٍّ ... مِنْ نَوْرٍ (نور (٢٤): ٤٠، ٥٢٤
كُلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص (٢٨): ٨٨، ٢٢٣ - ٢٢٤
كَلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعْنَتْ أُخْتَهَا (اعراف (٧): ٣٨، ٤٥٧
كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلْنَاهُمْ ... غَيْرَهَا (نساء (٤): ٥٦، ٤٢٦
لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (انعام (٦): ١٠٣، ٣٩٤
لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي ... سَافِلِينَ (تین (٩٥): ٤ - ٥، ٤٢٦
لَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُى أَنْفُسُكُمْ (فصلت (٤١): ٣١، ٤٦١
مَقْعَدِ صَدِيقٍ عِنْدَ مَلِيكٍَ مُقْتَدِرٍ (قمر (٥٤): ٥٥، ٤٦٦

من أعرض ... كذلك اليوم تُنسى (طه (٢٠): ١٢٤-١٢٦)، ٤٦٦
 من رحيقٍ مختومٍ (مطففين (٨٣): ٢٥)، ٤٧١
 واللهُ غَالِبٌ على أمره ... لا يعلمون (يوسف (١٢): ٢١)، ٤٦٧
 والله من ورائهم محيط (بروج (٨٥): ٢٠)، ٤٠٠
 وجنّة عرضها كعرض السماء (حديد (٥٧): ٢١)، ٤٦١
 وسع كرسيّه السموات والأرض (بقره (٢): ٢٥٥)، ٤٠٠
 ولا يحيطون به ... للحَيِّ القيّوم (طه (٢٠): ١١٠-١١١)، ٣٩٤
 وما من دابة في الأرض ... يحشرون (انعام (٦): ٣٨)، ٤٢٦
 ومزاجه من تسنيم ... المقرّبون (مطففين (٨٣): ٢٧-٢٨)، ٤٧١
 ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة ... سبيلاً (اسراء (١٧): ٧٢)، ٤٥٤
 ونفسٍ وما سواها فألهمّها فجورها وتقواها (شمس (٩١): ٧-٨)، ٤٦٩
 وهو القاهر فوق عباده (انعام (٦): ١٨)، ٤٠٠

۲. اعلام

اشمیتکه، زاینه، ۱۶۷، ۱۸۳	آغاذاذیمون، ۳۵۶، ۵۳۳
افلاطون، ۳۰۶، ۳۵۶، ۳۷۵، ۵۲۹، ۵۳۳، ۵۳۴	ابن سهلان، ۴۴
۵۵۷، ۵۳۷	ابن سینا، ۳، ۴۴، ۱۶۹، ۳۱۶، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۶۴
اقلیدوس، ۸۱	۳۶۵، ۳۶۹، ۳۸۶، ۴۴۱، ۵۰۲
انباذقلس، ۳۵۶، ۵۳۳	ابن کمونه، ۱۸۳، ۳۵۷
باقلائی، قاضی ابوبکر، ۱۳	ابوالحسین البصری، ۱۶
بعض العلماء، ۴۶۰	ابوالهذیل العلاف، ۱۶
پور جواد، رضا، ۱۶۷، ۱۸۳	ابوطالب مکی، ۵۳۷
جوینی، امام الحرمین، ۱۳	ابوعلی الجبائی، ۲۷۲
دیران کاتبی، نجم الدین، ۱۶۷، ۱۸۳	ابومحمد سهل بن عبدالله التستری، ۳۷۵
رازی، فخرالدین، ۱۶۷، ۱۸۳، ۵۲۸	ابوهاشم الجبائی، ۱۳، ۲۷۲
سقراط، ۳۵۶	ابویزید البسطامی، ۳۷۵
سهروردی، شیخ اشراق (صاحب الکتاب)، ۱	ابهری، اثیرالدین، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۲
۷، ۱۴، ۱۵، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۴۵، ۵۷، ۶۰	ارخوطس، ۵۲، ۵۴
۶۸، ۷۰، ۷۷، ۸۲، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳	ارسطو، ۱، ۲۷، ۵۲، ۵۴، ۷۱، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۹
۱۱۴، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۲	۱۲۱، ۲۴۱، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵
۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۶۵	۳۰۶، ۳۰۷، ۳۴۵، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۶۵، ۳۷۱
۱۶۸، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۰۵، ۲۱۰	۴۲۷، ۴۳۵، ۴۳۸، ۵۳۰، ۵۳۴، ۵۴۵

غزالي، ٥٢٤	٢٥١، ٢٤٩، ٢٤٣، ٢٣٩، ٢٣٦، ٢٣٣، ٢١٣
فرفوريوس، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٩، ٣٧٠	٢٨٢، ٣٠٠، ٣٠١، ٣١٣، ٣١٥، ٣٢٦، ٣٢٩
فيثاغورس، ٥٣٣، ٥٥٦	٣٤٥، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٦٩، ٣٨٤
قاضي عبد الجبار بن أحمد، ٢٧٢	٣٨٦، ٣٩٥، ٤١٧، ٤٢٣، ٤٤١، ٤٥٥، ٤٥٨
محمد (ص)، ٥٦٤	٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٨٢، ٤٨٩، ٤٩٨، ٥٠٠
مريم (س)، ٥٢٢	٥٠٢، ٥١٢، ٥١٧، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٩، ٥٣٢
مسيح، ٤٢٦، ٥٢٢	٥٣٤، ٥٣٥، ٥٥٦
هرمس، ٣٥٦، ٣٥٧، ٥٣٣، ٥٣٤	شهرستاني، عبد الكريم، ٥٣٥

٣. گروهها

آل طاسين، ٥١٩	أكابر الفضلاء، ٣٠٥
آل ياسين، ٥١٩	الأنبياء، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٨٢، ٤٨٥، ٤٨٦،
إخوان التجريد، ٥٠٨، ٤٧٧، ٣٧٥	٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٢، ٥٠٣، ٥٠٦
أرباب التناسخ، ٤٢٤	الأنبياء الماضين، ٤٨٢
~ الوسائط، ٥٢٧	أولي البصيرة، ٥٠٥
~ علم العربية، ٢١١	الأولياء، ٤٨٦، ٤٨٨، ٤٩٢، ٥٠٣
~ علم الكلام، ٢٧٢، ٢٠٩، ١٣	الأولين، ٢٧، ٢٥
~ علم الهيئة، ٤٠٢	أهل البيت، ٥١٩
الإسلاميين، ٣٠٦، ٥٣٦	~ التحقيق، ٤٧
الأشعرية، ٢٦٩، ١٣، ٢٧٠	~ التصوف، ٤٦٨
الأشقياء، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١	~ التناسخ، ٤٦٢
أصحاب الرياضات، ٥٠٨	~ الحقيقة، ٥٤٣
~ المالخوليا، ٥٢٥	~ الحكمة، ٥٣٦
~ المعارج، ٥٣٤	~ العلم، ٤٨٣
~ اليمين، ٤٦٤، ٤٧١	~ مدينة دريند، ٥١٢
أصناف الناس، ٤٨٢	~ مدينة ميانج، ٥١٢
الأطباء، ٥٤٠	~ المشاهدة، ٥٢١
الأقدمون، ١٨٨، ١٩٠، ٣٥٢، ٤٩٤، ٥٣٤	~ المعمورة، ٢

المعارفون، ٥٣٧، ٥٤١	المكاشفة والمناجاة، ٥٢١
العامة، ٣٦، ٢٠٩	البابليين، ٤٩٤
العلماء، ٥٥٧، ٥٠٥	البلة، ٤٥٨
العلماء البالغين، ٤٧١	بني جن، ٥٢٣
العوام، ٤٣٩، ٤٤٠	الثرك، ٥٠٤
الفجرة، ٤٦٢	الجمهور، ٤١٠
الفلاسفة، ٢٧٠، ٣٧٥	الجُهال، ٤٦٢
فلاسفة الإسلام، ٣٧٥	الحكماء، ٢٦، ٢٧، ١٦٩، ١٨٩، ٢٧٢، ٣٠٥، ٣١٩، ٣٥٨، ٣٧٥، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٣٨، ٤٤١
القائلون بأرباب الأنواع، ٣٥٧	٤٦٦، ٥٠٩، ٥٣٤، ٥٥٩
بالتناسخ، ٤٢٨، ٤٣٧	بالتقدمين، ٤٣٠، ٤٣٥
بأن للوجود صورة في الأعيان زائدة على ماهية، ١٠٦	بالتخسروانيين، ٤٩٤
بتركيب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزى، ٧٩	بالتفريس، ٣٥٦، ٣٥٧
بزيادة الوجود على الماهية في الأعيان و الأذهان، ١٠٢	بالتقدمين، ٥٥، ٦٠
بشيئية المعدوم، ١٤	بالتهند، ٣٥٦
القدماء، ٤٢٥، ٤٩٤، ٥٢٩	الحكيم، ٢٧٨
القوم = الحكماء، ٥٧	الخطباء، ٥٤٠
الكرامية، ٢٧٢	الزهاد، ٤٥٨
الكهنة، ٥٠٥، ٥٣٠	السابقون المقرَّبون، ٤٧١
المانوية، ٥٣٥	السالكون، ٥٣٢
المتأخرون، ٦٤، ١١٤، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١٥، ٣٥٢	السحرة، ٥٣٠
٣٥٤	السعداء، ٤٦٠
المتقدمون، ٧٥، ٣٥١، ٥٤٤، ٥٤٥	الصفاتية، ٢٦٩
المتكلمون، ٩٢، ٢٨٣، ٢١١، ٢٢٧، ٢٧٤، ٢٨١	الصلحاء، ٤٥٨
٤٠٧	الصوفية، ٣٠٦، ٥٢٧، ٥٣١، ٥٣٧، ٥٤٥، ٥٣٦
المتكهنه، ٥٠٤	٥٦٠
	الصوفية المحققين، ٤٦٩
	العارف، ٥٦١

المعتزلة، ١٣، ١٦، ٢٧٢

المعطلة، ٢٨١، ٢٨٤

المقرئين، ٤٦٤، ٤٧١

المكاشفين، ٣٠٦

النبي، ٤٩١

الولي، ٤٩١

المتوسطين، ٤٧١

المجوزون لإعادة المعدوم بعينه، ٩٢

المحصلون، ١٧٨، ١٨٢، ١٨٤، ٣٢٨

المحققين، ٥٤، ٤٣٠

المرتاضين، ٥٠٥

المريدين، ٥٣٦

المشرقيين، ٥٣٥

٤. اصطلاحات

ألف

- الآخر، ٤٠٩
آداب الشرائع الحقّة، ٥٦٢
الآفة، ٤٤٢
الآن، ٣٩، ٤١، ٢٧٧
آيات = المعجزات، ٤٨٠
الابتهاج، ٤٦٤، ٤٦٥
~ الأول بذاته، ٤٦٥
ابتهاجه تعالى بذاته، ٤٦٣
الأبد، ٢٧٧
الإبداع، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢١
الأبرار، ٤٧٢
إبطال التناسخ، ٤٢٣، ٤٣٩
الاتحاد، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٩، ٣٧٥، ٥٣٧، ٥٤٢
~ الاقتضاء، ٢٥٨
~ العقلي، ٣٨٤
~ بالعقل الفعّال، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥
~ الحقيقي، ٣٦٤
- الاتّصال، ٣٦٥، ٣٧٥
~ بالعالم العلوي، ٥٠٦
~ بالعقل الفعّال، ٣٦٣، ٤٥٤، ٤٧٧
~ بالمبادئ العالية، ٤٩٧، ٥٠٧
~ بالمبادئ العقلية، ٤٥٤
~ بالملائكة، ٤٨٨
الاتّفاق، ١٤٦، ٣٥٤، ٣٩٤
الاتّفاقات القدريّة، ٤٠٨
الاتّفاق بحسب النسبة إلى غاية واحدة، ١٢٦
~ بحسب النسبة إلى مبدأ واحد، ١٢٦
~ بحسب النسبة إلى مبدأ و غاية جميعاً، ١٢٦
~ في الكمية، ٤٣
~ في الكيفية، ٣٥
~ في النسبة، ٣٥
~ في النسبة المطلقة، ١٢٦
~ في النوع، ٣٥
الاتّفاقي، ٢٦٧
إثبات العقول، ٣٠٨

- ~ الواجب الوجود، ١٦٨
 ~ الواجب تعالى من طريق الجسم و الحركة، ١٩٠
 ~ بقاء النفس بعد موت البدن، ٤١٥
 ~ توحيده تعالى، ١٧٨
 ~ واجب الوجود، ١٦٣
 ~ واجب الوجود لذاته، ١٨٠
 ~ وجود العقل، ٢٦٥
 ~ وحدته تعالى، ١٧٧
 الاجتماع الضروري، ٤٨٢
 أجزاء الحدّ، ١٢٥
 الأجسام، ٣٣٦
 ~ الأسطقسيّة، ٣٣٦
 ~ الجمادية، ٤٢١
 ~ السمائية، ٣٣٦
 ~ العنصرية، ٣٢٧
 ~ الفلكية، ٣٣٧
 ~ المنوّعة، ٢٤١
 الأجناس العالية، ٥٣، ٥٤
 ~ العوالي، ٣٩، ٦٢
 الإحداث، ٢٢١
 الأحد الحق، ٥
 الإحسان، ٢٩٠
 الأحكام الحدسيّة، ٣١٦
 أحكام الممتنع، ١٥٥
 ~ الممكن، ١٥٥
 ~ النجومية، ٤٨٣
 ~ الواجب، ١٥٥
- الأحوال، ١٢، ١٤
 اختلاف آثار العقول، ٥٥٥
 ~ الأفلاك، ٣٢٩
 ~ الاقتضاء، ٢٥٨
 ~ العقول، ٣٢٩، ٣٥٨
 ~ بالكمال والنقصان، ٥٥١
 إخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل، ٣٠٥
 الأخلاق، ٤٥١
 ~ الذميمة، ٤٢٨
 ~ الزهيلة، ٤٠٤
 إخوان التجريد، ٤٧٨
 الإدراك، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٧٦، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٩١، ٤٤٤، ٤٤٨، ٤٧٢، ٥٤٣
 الإدراكات الحسيّة، ٤٤٩
 ~ العقلية، ٤٤٩
 إدراك الجزئيات، ٣٧٩
 ~ الجواهر العقلية، ٤٦٤
 ~ النفوس البشرية، ٤٦٤
 ~ النفوس الفلكية، ٤٦٤
 الأدلّة التنبيهية، ٥٤٩
 أدون مراتب الموجودات المجردة، ٣٤٦
 إذاعة السرّ، ٤٥٣
 الإرادات الجزئية، ٢٣٣
 الإرادة، ٢١٢، ٢٣٥، ٢٧١، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٥٣٧
 ~ الجزئية، ٢٣٥، ٢٩٧
 ~ الكلية، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٩٧
 أرباب الأنواع، ٣٥٣، ٣٥٧

الإشراق، ٥٥٥	~ الأنواع الفلكية، ٣٥٨
أشرف أنواع الكائنات = الإنسان، ٤٠٩	الارتسام، ٤٩٩
الأشكال والزوايا، ٥٠	أرديبهشت، ٣٥٧
إصابة الرأي، ٤٥١	الأزل، ٢٧٥
~ بالعين، ٤٩٢	الأزليات، ١٢١
أصول الفضائل الخلقية، ٤٥٠	أزلية العالم، ٢٧٤
الإضافة، ٣١، ٣٢، ٤٦، ٥٢، ٥٣، ٦٢، ٧٢، ٧٤، ١٩٥، ٢٠٤	~ جود البارئ، ٢٧١
~ الحقيقية، ٣٢	~ جود المبدأ الأول، ٢٧٢
~ العارضة للمقولات، ٣٤	أسباب النوم، ٤٩٨
~ المبدئية التسلطية، ٣٨٢	الاستعداد، ١٥٢، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٣٣٩
أضغاث الأحلام، ٥٠٨، ٥١٠	٣٤٠، ٣٤٥، ٤١٧، ٤١٩
الاطلاع على الأمور غيبية، ٤٢٨	الاستعدادات، ٤٦
إعادة المعدوم، ٩١	~ القريبة، ٢٥٢
الاعتبارات الذهنية، ١٤، ٨٣، ٩٨، ١١٦، ١١٨	الاستعداد التام = الاستعداد القريب، ٢٥٥
١٨٥، ١٧٦، ١٢٢	~ البعيد، ١٥٢
اعتبارات المعلول الأول، ٣٣٣	~ القريب، ١٥٢
اعتبارية الإمكان، ١١٦، ١١٧	~ المتوسط، ١٥٢
~ العدد، ١٠٨	الاستغراق، ٥٤٢، ٥٦١
~ الوجوب، ١١٦، ١١٨	الاستهانة بتحصيل الكفاية، ٤٥٢
~ الوجود، ١٠١	الإسراف، ٤٥٢
~ الوحدة، ١٠٧	أسطقسات، ٣٣٦
الاعتدال، ٤٥١	الاسم، ٣٨٢
~ النوري، ٥٤٠	الأسماء المتخالفة، ١٢٩
الاعتقادات السيئة، ٤٤٦، ٤٤٩	~ المتماثلة، ١٢٩
الأعداد العوالي، ٦٢	الإشارة الحسية، ٢٨
الأعراض، ٦٢	~ العقلية، ٢٨
~ الذاتية للعلم الإلهي، ٧	الأشد والأضعف، ٥٥
	الأشدية، ٥٥، ٦١

- ~ العوالي، ٧٤
 الإفطار، ٥٣٦
 الأفعال الذميمة، ٤٠٤
 ~ الطبيعِيَّة، ٤٨٩
 ~ المذمومة، ٤٠٤
 أفعاله تعالى، ٢٠٩
 الأفكار اللطيفة، ٥٣٦، ٥٣٩
 الأفلاك، ٥٤٥
 ~ التسعة، ٣٣٤
 ~ الثمانية، ٣٥٠
 ~ الجزئية، ٣٠٨
 ~ الكلية، ٣٥٠
 ~ الكواكب السبع السيارات، ٣٠٧
 ~ المتوالية، ٣٣٥
 ~ النورية، ٥٢٩
 أقسام الاستعداد، ٤٨
 الأقسام الأصلية للعلم الرياضي، ٧
 أقسام الامتياز، ١٩٧
 ~ التأخر، ١٣٦
 ~ التعقّل، ٣٧٩
 ~ التقدّم، ١٣٦
 ~ الجوهر، ٢٠، ٢٦، ٣١٩
 ~ العرض، ٣٠
 ~ العلة (علّة)، ١٣٨، ١٤٠
 ~ العلة الصورية، ١٤٤
 ~ العلة الغائية، ١٤٤
 ~ العلة الفاعلية، ١٣٩، ١٤١
 ~ العلة المادية، ١٤٣
 ~ العلة الناقصة، ١٤٠
 ~ الكثير، ١٢٩
 ~ الكمّ، ٣٩
 ~ الكمالات، ٤٧
 ~ الكيف، ٤٦
 ~ المعية، ١٣٦
 ~ المقولات، ١٩٥
 ~ الممكنات بالنسبة إلى الخير والشر، ٤٠٤
 ~ الممكنات مترتبة بالخسّة والشرف، ٢٦٣
 ~ الواحد، ١٢٣
 ~ أحوال الأبدان، ٤٠٩
 ~ أحوال النفوس الإنسانية، ٤٠٩
 الإقناعيات، ٣١٦، ٤٢٨، ٤٦٠
 الألم، ٤٤١، ٤٤٣
 الأمانة، ٤٥٣
 الامتداد، ٦٣، ٦٤
 الامتدادات الثلاثة، ٦٤
 الامتداد الاتصالي، ٦٤
 ~ الجوهرى، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦
 ~ الكلي، ٦٤
 ~ العرضي، ٦٤
 الامتناع، ١٥٦، ١٥٨، ٢٢٣، ٢٤٥
 ~ التناسخ، ٤٢٠
 ~ بالذات، ١٥٦
 ~ بالغير، ١٥٦
 الامتياز، ١٢، ٥٦، ٨٨، ٨٩، ١٠٠، ١٧٧، ١٨١
 ١٨٢، ١٩١، ١٩٧، ٢٤٢، ٢٤٣
 ~ العيني، ٢٤٣

الأمور الاعتبارية، ٥٣	~ الوجود الواجبي، ١٧٣
~ الإلهامية، ٣٥٧	~ بالشدة والضعف، ١٠٠
~ الغيبية، ٤٢٥	~ بالعرضي، ٨٩
~ المعبرة في ماهية اللذة، ٤٤١	~ بالفصل، ٨٩
~ شيطانية، ٥١٢	~ بالكمال والنقص، ٨٩، ١٠٠
الأمتهات العوالي العرضية، ٢٠٢	~ بأمر عرضي، ٨٩
~ من المقولات، ٥٠، ٥٢	~ بتمام الماهية، ٨٩
الأمة، ٤٨٥	~ تقابل الإيجاب والسلب، ١٣٥
الأنائية، ٣٧٨	~ تقابل التضاييف، ١٣٥
أنباذقلس، ٦٠	~ تقابل الضدين، ١٣٥
الانتظام، ٤٨٠	~ تقابل الملكة والعدم، ١٣٥
الانتقاش، ٥٠١	الأمراض النفسانية، ٥٤٠
انتقالات الخيال، ٥١٤	الأمر بالمعروف، ٥٦٢
الانتقال التخيلي، ٥١٢	~ الغيبي، ٥٠٨
~ النفوس، ٤٣٢	~ الوجداني، ٢٦١
الانتكاس، ٤٦٦	الإمساك، ٤٩٠
انحباس الروح، ٤٩٨	إمساك الأنبياء، ٤٨٩
~ الطبيعي، ٤٩٧	الإمكان، ١٧، ٥٣، ١١٧، ١٢١، ١٥٤، ١٥٦،
الانحلال، ٥٦٠	١٥٨، ١٩٦، ٢٢٣، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥١،
الإبذارات، ٤٩٣	٣٣٠، ٣٣٣، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٥، ٣٤٩
الإبذار بالمغيبات، ٤٧٧	~ الاستعدادي، ٢٠١، ٢٥٢، ٢٥٣
الإنسان، ٤٠٧، ٤١١	~ الأشرف، ٢٩٨، ٣٠٦، ٣٥١، ٣٥٥
انضغاط الدماغ، ٤٩٨	~ الحقيقي، ١٥٧، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٥٠، ٢٥١،
الانطباع، ٥٠١	٢٥٥، ٢٥٢
الانعكاس، ٣٤	~ الحقيقي = الإمكان الخاص، ٢٤١
الانفعال، ٥٢	~ الخاصي، ٢٠٨
الانفعالات، ٤٦	~ السابق، ٢٤٧، ٢٥١
الأنوار، ٣١٤	~ القريب = الاستعداد التام، ٢٥٢

- الإتيات القدسيّة، ٥٥٦
 أن يفعل، ٥٤، ٥٣، ٥١
 أن يفعل، ٥٤، ٥٣، ٥١
 أولات المعارج، ٤٦٦، ٤٦٥
 الأولوية، ٢٩٢، ٢٩٠، ٦١، ٥٥
 الأولياء، ٤٧٧
 الأوهام، ٤٨٦، ٤٨٥
 ~ العاميّة، ٤٨٥
 أهرمن، ٥٣٥
 الإيمان، ٥٣٦
 الأين، ٥٣، ٥١
 الإيهام، ٥٠٤
- ب**
 باب الأبواب، ٥٣٢، ٥٣١
 البخار، ٣٣٧
 البخت والاتفاق، ٤٢١
 البخل، ٤٥٢
 بداية الحوادث، ٢٧٩
 البدن الإنساني، ٤٢١
 ~ النباتي، ٤٢١
 البرزخ، ٤٦٢
 البرق، ٥٣١
 البرودة، ٤٩
 البرهان، ١٢١
 ~ التطبيقي، ٩٧
 برهان أزليّة العالم، ٢٧٤
 البرهان هو المعتمد، ٣١٤
- بساطة النفس، ٥٥٣
 البعثة، ٤٨٢
 بعثة الأنبياء، ٤٨٢
 بقاء النفس، ٤١١
 البلادة، ٤٥١
 البَلّة، ٤٩
 بنطاسيا، ٥٠١
 البهاء، ٤٦٣
 البيان، ٤٥١
- ت**
 التأثير الاستقلالي، ٣١٤
 ~ على سبيل التوسط، ٣١٤
 التأخر، ١٣٦
 التأويل، ٥١٤، ٥١٢، ٥٠٨
 تأويل الوحي، ٥١٤
 التباخير، ٤٩٢
 ~ المَقوِّية، ٤٩١
 تبدّل الأعراض العوالي، ٧٤
 التجارب الطيّبة، ٤٨٨
 تجدد الفيض، ٣٩٨
 التجربة، ٥٤٠، ٤٩٧، ٤٨٢
 التجرد، ١٧٦
 تجرّد النفس، ٣١٦
 ~ نفوس الحيوانات، ٤٣٦
 التجزّي، ٣٧
 التحدّي، ٤٨١
 التحريكات السمانية، ٢٩٥

التحريك الإرادي، ٢٩٧	~ بالعقول، ٣٠٣، ٣٤٠
التحلل، ٣٥٢	~ بالمبادئ، ٤٨٦
~ الغير الطبيعي، ٤٩٨	~ بالمبادئ العالية، ٤٥٣
~ والتبدد، ٤٦٠	~ بالمبادئ بحسب الطاقة، ٤٤٦
التحليل، ٥١٤	تشخص الصورة، ٧٦
~ بالعكس، ٥١٤، ٥٠٩، ٥٠٨	~ العرض، ٧٦
التخلخل، ٦٨، ٦٧، ٦٥، ٦٣	التشكك، ٨١، ٨٢
التخويف و الترهيب بالجن، ٥٠٤	التشكيك، ١٨٢
التخيل، ٥٠١، ٤٩٩، ٤٣٣، ١٤٧	التضاد، ٤٠٦
التداخل، ٧٨	~ الحقيقي، ١٣٥
التذكر، ٤٨١	~ الغير الحقيقي، ١٣٥
ترتب الأسباب والمسببات، ٣٣٢	~ من لوازم الماهيات، ٤٠٧
الترتيب الطبيعي، ٩٥	التضاييف، ٣٤
~ الطولي، ٣٥٨	التضريس، ٨٠
~ العقليات، ٣٤٥	التطابق، ٤٣٢
~ الموجودات في البدو والعود، ٣٤٦	التطبيق، ٩٧
~ الوجود، ٣٤١، ٣٢٤	التعادل، ٣٤
~ الوضعي، ٩٥	التعاكس، ٣٤
~ وجود الممكنات، ٣٣١	التعبير، ٥١٤، ٥١٢، ٥٠٩
الترجيح، ٢٧٠، ٢٢٥، ٢١٧، ١٦٤	تعبير الرؤيا، ٥١٤
~ بلامرجح، ١٦٤	تعريف الاستعداد، ٢٥٤
~ من غير مرجح، ٢٩٢	~ الألم، ٤٤٠، ٤٤١
تركب الأجسام من الجواهر الأفراد، ٨٠	~ البرزخ، ٤٦٢
التسلسل، ٢٠١، ١٩٤، ١٨٠، ١٦٥، ١١١، ١٠٠	~ التناسخ، ٤٢٠
٢٣٥	~ التوحيد (على مصطلح الصوفية)، ٥٤٥
التشبه، ٣٠١، ٢٩٩	~ التوكل، ٥٥٩
~ الأفلاك، ٣٠٢	~ الثقل، ٤٢
~ بالعالي، ٣٠٣، ٣٠٥	~ الجزئي، ٨٥

~ المتضادّين، ١٣٢	~ الجن، ٥١٣
~ المتضادين، ١٣٣	~ الجود، ٢٨٩
~ المساواة، ٤٣	~ الجوهر، ١٨٦، ٦٠
~ المعلول، ١٣٨، ١٤٠	~ الجهل البسيط، ١٢٠
~ المَلِك الحق، ٢٨٨	~ الحركة، ٢٣٦
~ النفس الناطقة، ٤١٣	~ الخفّة، ٤٢
~ النوع البسيط، ١٠٩	~ الخير، ٤٦٣
~ النوع الغير البسيط، ١١٠	~ الرضاء، ٥٦١
~ النوم، ٤٩٦	~ الزوج، ٤٤
~ الواحد الحقيقي، ٢٥٧	~ السرمَد، ٤٣٣
~ الوجود، ٩	~ الشرّ، ٤٠٣
التعلّل (تعلّل)، ٣٧٣، ٣٧٩، ٣٨٢، ٣٨٨، ٣٨٣	~ الشُّكر، ٥٦١
~ الإمكان، ٣٢٣، ٣٤٩	~ الشياطين، ٥١٣
~ الماهية، ٣٣٣	~ الضدين، ١٣١
~ الماهية، ٣٤٩	~ العرض، ٣١
~ الوجوب، ٣٣٣، ٣٤٩	~ العلة، ١٣٨، ١٤٠
~ الوجود، ٣٣٣	~ العلة الصوريّة، ١٣٩
~ الوجود، ٣٤٩	~ العلة الغائية، ١٣٩
تعلّق النفوس المذكورة ببعض الأجرام السماوية،	~ العلة المادية، ١٣٩
٤٦٠	~ الغول، ٥١٣
التعليم، ٤٨٣	~ الفرد، ٤٤
تغاير المفهوم يدل على تغاير الحقيقة، ٢٥٩	~ الكلّي، ٨٥
التغاير والتقابل، ١٢٤	~ الكمّ، ٣٥، ٤١
التغذّي، ٣٥٢	~ الكمّ المتصل، ٤٠
التغذية، ٤٩٠	~ الكمّ المنفصل، ٤٠
تفاريع الحكمة، ٤٥١	~ الكمية المنفصلة، ٤٢
~ الشهوانية، ٤٥٢	~ الكيف، ٤٦
~ الغضبية، ٤٥٢	~ اللذّة، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٦٣

التفاعل، ٤٠٦	تقسيم العلوم، ٣
التفاوت، ٤٠، ٤٢	التكاثف، ٦٣، ٦٧
~ أفعال القوة، ٣٠٩	التكافؤ، ٣٤
~ بالكمال والنقص، ٥٤٩	التكبر، ٤٥٢
~ في كمال الوجود، ٤٦٤	التكثّر، ٣٤٤
التفاهة، ٤٩	تكرار العبادات، ٤٨١
تقابل الإيجاب والسلب، ١٢٨، ١٣٠، ١٣١	التكوين، ٢٢١
١٣٢	تلطيف السرّ، ٥٣٩
~ التناقض، ١٣١	التمامية والنقصان، ٦
~ الضدين، ١٢٨	التناسب الحقيقي، ٥١٢
~ العدم والملكة، ١٢٨	~ الظني، ٥١٢
~ المتضايقين، ١٢٨	~ الوهمي، ٥١٢
~ الملكة والعدم، ١٣٢	التناسخ، ٤٢٠، ٤٢٧، ٤٣٠، ٤٣٣، ٤٣٥، ٤٣٨
~ بالتضاد، ١٣٢	٤٥٩، ٤٦٠
~ بالتضايق، ١٣٢	تناهي الأبعاد، ٩٧، ٢٧٩
~ بين النهاية واللانهاية، ٩٦	~ العلل والمعلولات، ٢٧٩
التقدم، ١٣٦، ١٣٨	التواضع، ٤٥٢
~ الرتبي الطبيعي، ١٣٦	التوحيد، ١٧٧، ١٧٩، ٥٤٥
~ الرتبي الوضعي، ١٣٦، ١٣٨	توحيده تعالى، ١٧٨
~ الرتبي بحسب المكان، ١٣٦	التوكّل، ٥٥٩، ٥٦٠
~ الزماني، ١٣٨	~ الحقيقي، ٥٦٠
~ بالذات، ١٣٦	~ (على اصطلاح الصوفيّة)، ٥٦٠
~ بالرتبة، ١٣٦	التوهم، ٤٩٩، ٥٠١
~ بالزمان، ١٣٦	التهوّر، ٤٥٠
~ بالشرف، ١٣٦، ١٣٧	
~ بالطبع، ١٣٦	ث
~ ما بالذات، ١٣٨	الثابت، ١٥، ١٦
~ ما بالطبع، ١٣٨	ثبات العزيمة العقلية، ٥٠٥

٣٥٨. الكلّ	الثقل، ٤٠
٢٨. الكلّي	الثقل، ٤١، ٤٣، ٤٩
المركب من الهيولى والصورة، ١١٢	
المطلق = هيولى مشتركة، ٣٣٩	
المقدار، ٦٦	ج
المنوع، ٣٨	جابر صا، ٥٣٠
النباتي، ١١٥	جابلقا، ٥٣٠
النوعي، ١٩١	جبروت، ٤٦٩
نوعي، ١٩١	جبل الشرق الأصغر = عالم النفوس السماوية، ٥٣٢
جعل الجنس، ٩٣	جبلي بني الأخياف، ٥٣١
جعل الفصل، ٩٣	جبلي شرق أصغر وشرق أكبر، ٥٣١
الجفاف، ٤٩	الجبن، ٤٥٠
الجفاء، ٤٥١	الجدة، ٥٣، ٧٥١
الجمال، ٤٦٣	الجربة، ٤٥٠
الجن، ٥١٣، ٥١٢، ٥٠٨	جرم الأرض، ٤٠٣
الجنس، ٩٣، ١٢٥	الشمس، ٤٠٣
جنس العالي، ٣٩	الفلك، ٣٣٤
جنة المأوى، ٤٦٧	الفلك الأقصى، ٣٣٠
الجواهر الأفراد، ٨٠	الفلكي، ٣٠٤
الروحانية، ٥٠٩	الكلّ، ٣٢٠، ٣٥٩
العقلية، ٣٠	الجزني، ٨٥، ٨٧
العقلية، ٨٢، ٤٢٨	الجزاف، ١٤٧، ٣٩٤
العقلية = أرياب الأنواع، ٣٥٦	الجسم (جسم)، ٢١، ٢٦، ٣٦، ٣٨، ٦٧، ١١٢، ١٩٠، ١٩٢، ٢٦٤، ٣٠١، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٦
الهيولوية، ٨٢	٥٤٨، ٣٢٩
الجود، ٢٨٩، ٢٩٣	التعليمي، ٣٩، ٤١، ٦٢، ٦٣، ٦٤
جوده تعالى، ٢٨٩	الحيواني، ١١٥
الجوهر، ٢٠، ٢١، ٢٥، ٢٧، ٤٦، ٥٠، ٥٢، ٥٣	الطبيعي، ٤١، ٤٣
٥٧، ٦٠، ٦٦، ٨١، ١١٢، ١٢٥، ١٨٦، ١٩٥	
٥٤٦، ٤١٨	

الحدّ الحقيقي، ١٢٥	~ الظلماني، ٥٥١، ٥٤٨، ٥٤٧
~ = مطلق التعريف، ٩	~ العقلي، ٢٦٣
الحدث الذاتي، ٢٢٤	~ الفرد، ٨١
الحدس، ٤٣٠، ٣٥٣	~ المفارق، ٣٣٨
~ الصحيح، ٣٠٠	~ بمصطلح الأولين، ٢٧
الحدوث، ٢٣٦، ٢٣٠، ٢٢٩، ٢١٣	~ على رأي الأقدمين، ١٩٠
~ ٢٢٨، ٢١١، ٢٠٩	الجوهرية، ١٨٨
~ الذاتي، ٢٢٣	الجهات الست، ٧٧
~ النفس، ٤٦٢، ٤٢١، ٤٢٠، ٤١٨	جهات النقل والتردد في الأنواع، ٤٢٤
~ النفس الإنسانية، ٢٨٣	الجهل البسيط، ٤٣٤، ٤٣٣، ١٢٠
~ النفس الناطقة، ٢٨١	~ المركب، ٤٥٦، ٤٥٤، ٤٣٣، ٤٢٦، ١٢٠
~ والتجدد، ٢٣٦	~ الاقتضاء، ٢٥٨
الحرارة، ٤٩	~ الفاعلية، ٢٧٣، ٢٠١
~ الغريزية، ٤٩١	~ الفعل، ٢٠٠
الحرافة، ٤٩	~ الفعل والقبول، ٢٠١
الحرص، ٥٦٠، ٤٥٢	~ القابلية، ٢٧٣، ٢٠١
الحرَق، ٥٣١	~ القبول، ٢٠٠
حركات الأفلاك، ٣٠٥	
الحركة، ٦٢، ٥٤، ٥٢، ٥١، ٤٦، ٤٣، ٤٠، ٣١	ح
٧٤، ١٣٧، ١٩٥، ٢٠٤، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٠	الحادث، ٢٤٢، ٢٢٥
٤٨٧، ٣٤٠، ٢٧٦، ٢٧٣، ٢٣٦	~ الزماني، ٢٢٤
~ الإرادية، ٢٩٥، ٢٣٢، ١٩٣	الحال، ٢٤، ٢٢، ٢١، ١٩
~ الأفلاك، ٣٤٠	الحال، ٥٥٧، ٤٨، ٤٧
~ الدائمة، ٢٣١، ٢٣٠	الحال والملكة، ٧٦
~ الدورية، ٢٩٥، ٢٣٦، ٢٣١	الحاوي، ٣٢٣، ٣٢٢، ٣٢١
~ الطبيعية، ١٩٣	حبُّ الدنيا، ٥٢٠، ٥١٩
~ القسرية، ١٩٣	الحجاب، ٤٢٨
~ الكلّ، ٣٢٠	الحجّة، ٣٦

- ~ المستقيمة، ٢٩٧
 ~ اليومية، ٤٠١
 الحزم، ٤٥١
 الحزن، ٤٩
 الحساب، ٢
 الحس المشترك، ٤٦٩، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١
 ٥٠٢، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١١
 الحسد، ٤٥٣
 حسن العهد، ٤٥٢
 حسن النظام، ٣٩٤
 الحضور، ٣٩٢
 الحق، ١٨٨
 الحقائق الأصلية، ١٨٩، ٣٥٦
 ~ العلمية، ٦٨
 الحق الأول، ٤٦٣
 الحقد، ٤٩، ٤٥٣
 الحقيقة، ٨٣
 ~ النورية، ٥٥١
 ~ النوعية، ٥٧
 الحكم الذهني، ٢٤٤
 حكم المتخالفين، ١٣٠
 ~ المتماثلين، ١٢٩
 ~ النفس بعد المفارقة، ٤٥٥، ٤٥٩
 الحكماء، ٣٧٥
 الحكمة، ٤٣٠، ٤٤٦، ٤٥٠، ٤٥٢
 ~ العملية، ٢، ٣، ٥
 ~ النظرية، ٢، ٥، ٦، ٤٥٠
 ~ الوسطي، ٢، ٤
 ~ خلقية، ٢
 ~ مدنية، ٢
 ~ منزلية، ٢
 الحلاوة، ٤٩
 الحلم، ٤٥٢
 الحلول، ٧٨
 الحموضة، ٤٩
 الحوادث (حوادث)، ١٢١
 ~ الجو، ٣٣٧
 ~ العنصرية، ٢٣٠
 ~ الغير المتناهية، ٤٩٥
 حواس الباطنة، ٤٩٩
 ~ الظاهرة، ٤٩٧، ٤٩٩
 الحَيّ، ٣٩٢، ٥٤٧
 حياته تعالى، ٣٩٣
 الحياة، ٢٠٦، ٢٠٧، ٣٩٣، ٥٤٦
 الحياء، ٤٥٢
 خ
 خاصية الجوهر، ٢٦، ٢٨
 ~ لممكن، ١٥٥، ١٥٧
 خاطر، ٥٣٨
 خرداد، ٣٥٧
 خرّه، ٥٣٩
 الخسف، ٤٧٧
 الخطّ، ٣٩، ٤١
 الخطايات الرمزية، ٥٣٢
 الخفّة، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٩

دعوة الكواكب، ٤٩٢	الخلا، ٣٢١، ٣٢٢
~ النبي، ٤٧٩	الخلصة، ٥٠٨
الدقائق من الحكمة والرحمة، ٣٩٨	الخلق، ٤٩
الدماغ، ٤٨٣، ٥٠٠	الخلق والأمر، ٥٦٠
الدنائة، ٤٥٢	الخلوة، ٥٣١
الدنيا، ٤٠٩	الخليفة، ٤٨٣
دوام الترجيح، ٢٦٨	الخمود، ٤٥٠
~ الفيض، ٤٠٧	خوارق، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩
~ جود المبدأ الأول، ٢٦٩	~ العادات، ٤٩١
الدور، ١٦٥، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠١، ٢٣٤، ٢٣٥	خواص الكم، ٤٢، ٣٦
الدهش، ٥٠٦	الخوف، ٤٨٠، ٤٨٦
	الخيال، ٣٧٤، ٥٠٢، ٥٠٨، ٥٠٩
ذ	الخيانة، ٤٥٣
الذات، ٨٣	الخير، ١٤٧، ٢٦٢، ٣٣٨، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩
ذات الذوات، ٥٣١	٤٤٢
الذكر الدائم، ٥٣٨	~ المحض، ١٨٩، ١٩٠، ٤٠٧، ٤٦٣
ذكر القلب، ٥٣٨	~ المطلق، ١٨٩، ٤٦٣
~ اللسان، ٥٣٨	~ المطلوب لذاته، ٤٨٠
ر	ر
الرائحة الطيبة والمُتَبَّنة، ٤٩	الدائرة، ٧٩، ٨٠، ٨١
الرجاء، ٤٨٠	~ الحقيقية، ٨١
الرحمة، ٤٥١	الداعي الشهواني، ٢٩٨
الردائل، ٤٥٠، ٤٥١	~ الغضبي، ٢٩٨
الرديلة، ٤٥٢	الدخان، ٣٣٧
الرسخ، ٤٢١	در بند، ٥١٢
الرضاء، ٥٥٩، ٥٦١	درجات الواصلين، ٥٣٧، ٥٤١
الرطوبة، ٤٩	الدسومة، ٤٩

الرمز، ٦٤	البحر، ٤٨٢، ٤٩١، ٤٩٢
رموز الأقدمين، ٥٣٤	السخاء، ٤٥٢
الرموز النبوية، ٤٣٧، ٤٣٩	سدره المنتهي، ٤٦٧
الرياضات، ٥٠٥، ٥٠٦	السّر، ٥٣٩
~ النفسانية، ٥٢١	السُرّادقات النورية، ٤٦٩
الرياضة، ٥٣٧	السُرّادق القدسي، ٤٦٧، ٤٦٩
	سرّ الصلاة، ٥٣٩
ز	~ الصوم، ٥٣٩
الزاوية، ٥٠	سرعة الانتقام، ٤٥٣
الزحل، ٣٢٧	السرمد، ٤٢٦، ٤٣٣
الزكوات، ٤٧٨	السطح، ٣٩، ٤١
الزلازل، ٤٧٧	السعادة، ٢٦٢، ٢٦٤، ٤٣٥، ٤٤١، ٤٥٩، ٤٦٣،
الزمان، ٣٧، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٥٤، ١٣٧	٤٧١، ٤٧٢، ٥٢٠
زوال المانع، ١٥٩	~ الأبدية، ٥٦٢
الزوج، ٤٠، ٤٤	~ الدنيوية، ٤٠٩
زيادة الوجود على الماهية، ١٠١	~ السعداء، ٤٦٨
	~ العاجلة، ٤١٠
س	~ والشقاوة الأخرويتين، ٤٦٠
السافل، ٢٩٠	السعداء، ٤٣٣، ٤٦٦
السانح القدسي، ٥٠٧	~ من أصحاب اليمين، ٤٦٥
السبب، ١٥٢	سعة الصدر، ٤٥٣
~ اختلاط العناصر، ٣٣٧	السفطة، ١٥
~ الخوارق، ٤٩٢	السفير، ٥١٩
سبق العدم، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٣، ٢١٥، ٢٨١	السكينة، ٥٢٥، ٥٣٧
سبيل المباشرة، ٣١٧	السلامة، ٤٤٤
~ المبدئية، ٣١٦	السماثيات، ٢٩٤
~ الوساطة، ٣١٦	سَمْتَدِر، ٤٦٠
السجود، ٥٢٢	السوداء، ٥١١

سوء العهد، ٤٥٢	الشوق، ٢٩٤، ٣١٤، ٤٥٦، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥.
السياحة الحقيقية، ٤٦٧	٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٨٠
السياسة، ٤٨٢	الشُهْب، ٣٣٧
السيد النير الأعظم، ٥٤٠	الشهرة، ٤
	الشهوة، ٤٩٠، ٥٢٤
ش	الشيئية، ٦، ٩، ١١، ٥٣
الشارع، ٤٧٨، ٤٨٠	الشياطين، ٥٠٨، ٥١٢
الشتيمة، ٤٥٣	الشيوع، ٢٢، ٢٣
الشجاعة، ٤٤٦، ٤٥٠	
الشدة، ٥٦، ٦١	ص
شدة اللذة بحسب شدة الإدراك، ٤٦٤	صاحب النوع، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥
شرّ، ١٨٩، ٢٦٢، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨	الصادر الأول، ٣٢٠، ٥٥٣
٤٠٩، ٤٤٢، ٤٩١	الصبر، ٤٥٢، ٥٦١
الشرط، ١٤١، ١٤٨، ٤١٣	الصحة، ٤٤٤
~ العدمي، ١٤٨	الصدق، ٤٥١
~ المركّب، ١٤٨	الصدقات، ٤٧٨
الشرق الأكبر = عالم العقول المجردة بالكلية، ٥٣٢	صدور، ٢٧٠
الشرية، ٤٨٠، ٤٨٢	~ الحادث عن الدائم، ٣٣٩
الشعاع، ٤٨٧	~ الكثرة، ٣٤٤
الشعبذة، ٤٨٢	~ الكثرة عن الواحد، ٣٣٥
الشعور والإدراك، ٤٤٤	~ المتغيّر عن الثابت، ٣٣٩
الشفاف، ٥١٤	صِرف الوجود، ١٧١
الشقاوة، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٢٥، ٤٤١، ٤٥٩	الصفات الإضافية، ٢٠٢، ٣٨٢، ٢٠٤
~ الأخروية، ٤٠٩، ٤١٠	~ الاعتبارية، ٢٠٤، ٢٠٥
شقاوة الأشقياء، ٤٦٨	~ الأول، ٣٩٧
الشكر، ٥٥٩، ٥٦١	~ الجنة، ٤٦٨
الشكل الطبيعي، ٧٩	~ السبعية، ٥٢٤
	~ السلبية، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٥، ٣٨٢

- ~ حقيقيه، ٣٨٢
 الصفراء، ٥١١
 الصلابه، ٥٠
 الصلاه، ٥٣٩
 الصلف، ٤٥٢
 الصوت، ٤٩
 الصور الخياليه، ٣٩٤، ٣٩٧
 ~ الكماليه المجرده، ٣٣٩
 ~ المنطبعه، ٥٥
 ~ المنطبعه في الذهن، ٦٠
 ~ المنوعه، ٢٦
 ~ المنوعه للجسم، ١١٢
 ~ النوعيه، ٣٣٩
 ~ والأعراض المحسوسه، ٧٨
 الصوره، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣٦، ٣٨، ٦٩، ١١٢، ١٩١، ٣١٩، ٣٢٦
 ~ الجرميه، ٦٤، ٦٥
 ~ المائيه، ٣٣٧
 ~ المقومه للجسم، ١١٢
 ~ الناريه، ٣٣٧
 ~ النوعيه، ٣٨
 ~ النوعيه للفلك، ٣٣٤
 الصوم، ٥٣٦
- ض**
 الضد، ٢٦، ٢٧، ٧١، ١٨٩
 الضدان، ١٣٢
 الضد بالمعنى الاصطلاحي، ١٨٩
 ~ بالمعنى العامي، ٢٧، ١٩٠
- ~ بالمعنى العرفي، ١٨٩
 ~ على مصطلح الحكماء، ٢٧
 الضعف، ٥٦
 ضيق الصدر، ٤٥٣
- ط**
 الطباع التامه، ٣٥٧
 طبقات العلّيه والمعلوليه، ٢٣٤
 الطبيعه الخامسه، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٦
 ~ النوعيه، ٣٢٨
 الطرق الدالّه على وجود العقل، ٣٢٠
 ~ الموصلة إلى العالم القدسي، ٥٣٧
 طريق القياس والاستنباط، ٥٥٦
 ~ المشاهده والانكشاف، ٥٥٦
 طريقه الإمكان الأشرف، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٦٦، ٤٨١
 الطلسمات، ٤٩١، ٤٩٢
 الشمس، ٥٣١
 الطوالع، ٥٣٧
 الطيران الحقيقي، ٤٦٧
- ظ**
 الظلم والجور، ٤١٠
 الظلمه، ٥٣٥، ٥٥٥
 الظهور، ٥٤٨
- ع**
 العاده، ١٤٧، ٤٨٣، ٥١٢
 العارف، ٤٩٠، ٥٤٢

العالم (عالم)، ٤٠٧، ٣٥٨	العبادة، ٤٨٣، ٥٣٦، ٥٣٩
~ الاتّفاقات، ٤٢٣، ٤٣٨، ٤٥٧	العُبث، ١٤٧
~ الأثيري، ٤٦٢	العجز، ٤٥١
~ الأدنى، ٦١	العدالة، ٤٤٦، ٤٥٠
~ الأعلى، ٦١	العدد، ٤٣، ٥٥، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٨٢، ٩٨
~ الجبروت، ٥٢١	العدل، ٤٨٠
~ الجسماني، ٥٣٩	العدم (عدم)، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ٧٣، ١٢٨
~ السفلي، ٥٥٦، ٣٥٥	١٦٠، ٢١٦، ٢٣٩
~ العقلي، ٣٥٥	~ البحث، ١٦٠، ٢٦٩
~ العقلي، ٥٣٩	~ الحقيقي، ١٢٨
~ العلوي، ٥٥٦	~ السابق، ٢٧٦
~ العناصر، ٤٨٧	~ الصّرف، ٨٧
~ العنصري، ٣٠٠، ٣٢٨، ٤٦٢	~ الغيبة، ٣٩٢
~ القدس، ٤٣٦	العدمي، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣
~ الكون و الفساد، ٢٩٤، ٣٠٠، ٣٠٥، ٣٣٢	العدميات، ٤٠، ٤٠٤
٣٣٥، ٣٩٤، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٨٦، ٤٩٢، ٥١٨	العذاب السرمدي، ٤٥٦
٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٧	العرش العظيم المجيد، ٤٠٠
~ المثل، ٥٢٩	عرش النور، ٥٢٦
~ المجرّدات، ٥٠٥	عرض، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٦٦، ١٩٠، ٢٠
~ الملكوت، ٥٢١	٥٤٦
~ النفساني، ٤٦٨	~ الغير القار الذات، ٨٢
~ النفوس، ٤٥٨	~ القارّ الذات، ٨٢
العالِي، ٢٩٠	العرضيات العوالي، ٢٠٤
العبادات، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨١	العرضيّة، ١٣، ١٨٨
~ العدميّة، ٤٧٨	~ الأبعاد الثلاثة، ٦٢
~ العدمية المتعدّية، ٤٧٨	~ الإضافة، ٧٢
~ الوجوديّة، ٤٧٨	~ الكمّ، ٧٢
~ الوجوديّة نافعة لهم ولغيرهم، ٤٧٨	~ الكمّ المتصل، ٦٩

- ~ العاشر، ٣٣٥، ٣٣٠
 ~ والعاقل والمعقول، ٣٧٨
 العقول، ٢٩٤، ٣٣٨، ٣٥٧، ٤٠٦، ٤٦٥، ٥٥٣، ٥٥٤
 ~ الثواني، ٣٥١
 ~ المتوسطة، ٣٤٦
 ~ المفارقة، ٥
 ~ متواليه، ٣٣٥
 العلاقة العرضية، ٣٢٤
 ~ النفس بالبدن، ٤١٤
 ~ بين النفس والبدن، ٤٢١
 العلل الناقصة، ١٤٨
 العلم (علم)، ٣، ٤، ٣٣، ٤٩، ٢٠٦، ٢٠٧، ٣٧١، ٣٧٤، ٣٩٥، ٣٩٢، ٣٩١، ٣٨٢، ٤٣٤
 ~ اتخاذ الآلات الغريبة للألحان، ٤
 ~ الأخلاق، ٣
 ~ الأرثماطقي، ٧٠
 ~ الأسفل، ٤
 ~ الأعلى، ٢، ٤، ٥، ٧
 ~ الآلات الحرّية، ٤
 ~ الإلهي، ٢، ٤، ٦
 ~ الأوزان والموازن، ٤
 ~ الأوّل تعالى بالجزئيات، ٣٧٠
 ~ التجرّدي الاتصالي، ٥٥٩
 ~ التعليمي، ٥٥٩
 ~ الجبر والمقابلة، ٤
 ~ الجمع والتفريق، ٤
 ~ الحساب، ٧
- ~ الكمّ المنفصل، ٦٩
 ~ الكيف المحسوس، ٧٤
 العرف، ٥٩
 العرفان، ٤٩٠، ٥٣٧، ٥٤٢
 العزائم، ٤٩٢، ٥٠٤
 العزلة، ٥٣١
 العشق، ٢٩٤، ٣٠٠، ٣١٤، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٥٥٥
 عِظَم الهمة، ٤٥٢
 العفوصة، ٤٩
 العفّة، ٤٤٦، ٤٥٠
 العقاب، ٤٠٨، ٤١٠
 العقد التقليدي، ٥٣٨
 العقل (عقل)، ٢٦، ١١٢، ١٢٥، ٢٦٣، ٢٦٥، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٤٢، ٣٥٨، ٤١٢، ٤٢٠، ٤٦٩
 ~ الأخير، ٣٣١، ٣٤٥، ٣٤٦
 ~ الأوّل، ٣٤٤، ٣٥١، ٥٣٢
 ~ الثالث، ٣٣٥
 ~ الثاني، ٣٣٥
 ~ الصادر عن الواحد الحقيقي، ٣٣٢
 ~ الفعّال، ٣١٤، ٣٧٥، ٤٥٥
 ~ الفيّاض، ٣٩٩
 ~ الكلّ، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٥٨، ٣٥٩
 ~ المستفاد، ٣٤٥، ٣٤٧
 ~ الهيلولاني، ٣٤٧
 ~ بالفعل، ٣٤٧
 ~ بالملكة، ٣٤٧

- ~ الحضورى، ٤٦١
- ~ الحضورى الاتصالي الشهودى، ٣٧٥
- ~ الحقيقى، ٥١٨
- ~ الحيل المتحرّكة، ٤
- ~ الرسمى، ٣٧٥
- ~ الرياضى، ٨، ٦، ٤
- ~ الزيجات و التقاويم، ٤
- ~ السياسة، ٥
- ~ الطبّ، ٤، ٣٥٣
- ~ الطبيعى، ٢، ٤، ٦، ٣١، ٧٩، ٨٤، ٩٧، ١٥٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ٢٢٦، ٢٣١، ٢٣٨، ٢٩٧، ٣٢٢، ٣٢٩، ٣٣٧، ٣٤٦، ٣٧٩، ٤٩٧، ٤٩٩
- ~ الطلسمات، ٤
- ~ الفراسة، ٤
- ~ الكلّى، ٢، ٣، ٤، ٦
- ~ الكيمياء، ٤
- ~ المرايا، ٤
- ~ المناظر، ٤
- ~ المنطق، ١١
- ~ الموسيقى، ٧
- ~ النظرى، ٥٢٠
- ~ النفس، ٤٣٥
- ~ النفس من الطبيعى، ٢٣٣
- ~ النواميس، ٥
- ~ النيرنجيات، ٤
- ~ الواجب الوجود، ٣٩١
- ~ الواجب بذاته و بمعلولاته، ٣٨١
- ~ الهندسة، ٧
- ~ الهيئته، ٧، ٣٢٧، ٤٠٢
- ~ اليقين، ٥٢٠
- ~ أحكام النجوم، ٤
- ~ بالأشياء = عدم الغيبة عنها، ٣٩٦
- ~ تدير المدينة، ٣
- ~ تدير المنزل، ٣
- ~ تعبير الرؤيا، ٤
- ~ جرّ الأثقال، ٤
- ~ ما بعد الطبيعة، ١، ٤
- ~ ما بعد الكثرة، ٨٧
- ~ ما قبل الكثرة، ٨٧
- ~ نقل المياه، ٤
- ~ علمه تعالى، ٣٨٥، ٣٩٢
- ~ تعالى بالأشياء، ٣٨٩
- ~ العلوم التجردية الاتصالية، ٥١٩
- ~ الحقيقية، ٥٤، ١١٤، ٥١٨
- ~ المفارقات، ٨٢
- ~ النظرية، ٤٣٠
- ~ مشاهدية، ٤٣٠
- ~ العلة (علة)، ٣١، ٦١، ١٣٨، ١٦٦
- ~ التامة، ١٤٨، ١٥٩، ٢١٦، ٢٣٤، ٤١٣
- ~ الثبات، ٢٢٨، ٤١٩
- ~ الحدوث، ٢٢٨، ٤١٩
- ~ الصورية، ١٣٩، ١٤٠
- ~ الصورية البسيطة، ١٤٤
- ~ الصورية البعيدة، ١٤٤
- ~ الصورية الجزئية و الخاصة، ١٤٤
- ~ الصورية القريبة، ١٤٤

- ~ المادية العامة، ١٤٣
 ~ المادية القريبة، ١٤٣
 ~ المادية الكلية، ١٤٣
 ~ المادية المركبة، ١٤٣
 ~ المادية بالذات، ١٤٣
 ~ المادية بالعرض، ١٤٣
 ~ المادية بالفعل، ١٤٣
 ~ المادية بالقوة، ١٤٣
 ~ المتدية البعيدة، ١٤٣
 ~ المقتضية، ٤١٣
 ~ الناقصة، ١٤٠
 ~ بالذات، ١٣٩، ١٤٢
 ~ بالعرض، ١٣٩، ١٤٢
 ~ بالفعل، ١٤١
 ~ بالقوة، ١٤١
 ~ البسيطة، ١٤٢
 ~ البعيدة، ١٤٢
 ~ الجزئية، ١٤١
 ~ حدوث الحادثات، ٢٣٠
 ~ الخاصة، ١٤١
 ~ العامة، ١٤١
 ~ العنصرية، ١٤٣
 ~ القابلية، ١٤٣
 ~ القريبة، ١٤٢
 ~ الكلية، ١٤١
 ~ المركبة، ١٤٢
 ~ والمعلول، ٦
 ~ عليا الحاوي للمحوي، ٣٢٥
- ~ الصورية الكلية و العامة، ١٤٤
 ~ الصورية المركبة، ١٤٤
 ~ الصورية بالذات، ١٤٤
 ~ الصورية بالعرض، ١٤٤
 ~ الصورية بالفعل، ١٤٤
 ~ الصورية بالقوة، ١٤٤
 ~ الغائية، ١٣٩، ١٤١، ١٤٥
 ~ الغائية البسيطة، ١٤٦
 ~ الغائية البعيدة، ١٤٦
 ~ الغائية الجزئية، ١٤٥
 ~ الغائية الخاصة، ١٤٥
 ~ الغائية العامة، ١٤٥
 ~ الغائية القريبة، ١٤٦
 ~ الغائية الكلية، ١٤٥
 ~ الغائية المركبة، ١٤٦
 ~ الغائية بالذات، ١٤٦
 ~ الغائية بالعرض، ١٤٦
 ~ الغائية بالفعل، ١٤٥
 ~ الغائية بالقوة، ١٤٥
 ~ الفائضة، ٤١٢، ٤١٩
 ~ الفاعلية، ١٣٩، ١٤١
 ~ القريبة، ١٣٩
 ~ الكاملة، ١٤٠
 ~ المادية، ١٣٩، ١٤٠
 ~ المادية الأبعد، ١٤٣
 ~ المادية البسيطة، ١٤٣
 ~ المادية الجزئية، ١٤٣
 ~ المادية الخاصة، ١٤٣

القدر، ٤٥١	~ الحركة للحدوث، ٢٣٧
الغرض، ٣٠٢، ٢٩٠	~ الصورة للمادة، ٣٢٦
غرض الأفلاك من حركاتها الدورية، ٢٩٩	~ الصورة للهولي، ١٩١
الغضب، ٥٢٤	~ جسم لجسم، ٣٢٥، ٣٢٣
الغني، ٢٨٧	العناية، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤٠٣، ٤٢٥
~ المطلق، ٢٨٧، ٢٨٨، ٥٥٣	٤٣٢، ٤٣٥، ٤٦٩، ٤٧١، ٤٨١
الغول، ٥٠٨، ٥١٢	~ الإلهية، ٤٨١
الغيب، ٥٠٦	~ الأولى، ٤٠٧
الغيبة، ٤٥٣	العنصر الأعلى، ٤٠٠
~ النفس، ٥٢٢	~ الأول، ٣١٩، ٣٢٠
	العنصریات، ٤٨٦
ف	عوارض الماهية، ٨٨
الفاعل التام، ٤٩٦	العوالي من المقولات، ٣٦
~ المطلق، ١٤٩	العود الطبيعي، ٤٩٧
الفجور، ٤٥٠	العي، ٤٥١
الفرح، ٤٩	العين، ٤٩١
~ العارف، ٤٨٨	عين اليقين، ٥٢٠
الفرد، ٤٠، ٤٤	
فرط المحبة، ٣٠٠	غ
الفرق بين إدراك الجزئيات على وجه كلي وبين إدراكها على وجه جزئي، ٣٧٠	الغاية (غاية)، ١٤٧، ٢٩٣
~ بين الإشارة والمشار إليه، ٣٧٨	~ اتفاقية، ١٤٦
~ بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، ٤١	~ القسم العملي، ٥
~ بين الجنس والمادة، ١١١، ١١٣، ١١٤	~ القسم النظري، ٥
~ بين الضدين والعدم والملكة، ١٣٣	~ القوة الشوقية، ١٤٧
~ بين الفصل والصورة، ١١٣	~ القوة المحركة، ١٤٧
~ بين «الكيف الموافق» وبين «الموافق في الكيف»، ٣٥	~ باطلية، ١٤٧
	~ ذاتية، ١٤٦
	الغباوة، ٤٥٠

- ~ بين «المصاحية» و «الصحة»، ٤٩
 ~ بين «المراضية» و «المرض»، ٤٩
 ~ بين كل واحد من المتقابلين، ١٣٦
 فروع الحكمة الوسطى، ٤
 ~ العلم الأعلى، ٤
 ~ العلم الطبيعي، ٤
 الفسخ، ٤٢١
 الفصل، ٩٣، ١٢٥
 ~ المميز، ١٨٥
 ~ الهيمولي، ١١٢
 الفضائل، ٤٥١
 الفضيلة، ٤٥٢
 الفطرة، ٤٨٧، ٥٠٥، ٥٠٦
 الفطري، ١٠
 الفطنة، ٤٥١
 الفعل، ٥٢، ٢٠٩
 الفقر، ٢٨٨
 الفقير، ٢٨٧، ٥٥٢
 الفكر، ١٤٧
 الفلسفة الأولى، ٤
 الفلك (فلك)، ٣٣٢، ٣٥٨
 ~ الأقصى، ٣٢٠
 ~ التدوير، ٣٠٧
 ~ الثوابت، ٣٠٧، ٣٣٠، ٣٣٥
 ~ الخارج المركز، ٣٠٧
 ~ القمر، ٤٦٢
 ~ المحيط، ٣٠٧
 ~ الممثل، ٣٠٧
 ~ زحل، ٣٣٠، ٣٣٥
 ~ كلي، ٣٣٥
 فنّ التشريع، ٣٥٣
 الفناء، ٤٦٨، ٥٣٧، ٥٤١
 ~ في الخلصة، ٥٣٧
 فنّ منافع الأعضاء، ٣٥٣
 فوائد بعثة الأنبياء، ٤٨٢
 الفيض، ٣٥٣، ٣٥٨، ٤٠٧
 ق
 القارورة، ٦٧
 قاعدة الإمكان الأشرف، ٢٦٦، ٢٩١، ٣٠٢
 ٣٢٠، ٣٣٤، ٥٥٦
 قاعدة الواحد لا يصدر منه إلا واحد، ٢٥٧
 القانون، ٤٨٠
 ~ الكلّي، ٤٨٠
 ~ متبوع مرجوع إليه، ٤٧٩
 القبض، ٤٩
 القدر، ٤٠٧، ٤٧١، ٥٦٠
 قدرته تعالى، ٣٩٣
 القدرة، ٤٩
 القديم، ٢٢٥، ٢٤٢
 القرابين، ٤٧٨
 القساوة، ٤٥١
 القصد الضروري، ١٤٧
 القضاء، ٤٠٧، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢
 ~ الأوّل الوجداني، ٤٠٨
 ~ و القدر، ٤٠٨

قضاؤه تعالى الأول، ٤٠٧	~ و اللاقوة، ٧٦
القناعة، ٤٥٢، ٥٦٠	القوى البدنية، ٤٩٩
القواعد الحكيمة، ٤٦٨	~ الشهوانية، ٤٩٩
قوس و قرح، ٥١٤	~ الطبيعية، ٤٨٩
القول، ٤٠، ٤١، ٤٢	~ الغضبية، ٤٩٩
القوة (قوة)، ٤٩، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ٣١٠	~ الفلكية، ٣١٥
~ الانفعالية، ١٥٢	~ المجردة = النفوس الناطقة، ٣١١
~ الثبات، ٤١٥، ٤١٧	~ المدركة، ٤٨٣
~ الجسمانية، ٣١٠	~ المنطبعة في الأجسام، ٣١٦
~ الحسية، ٤٤٩	~ متفقة النوع، ١٤٢
~ الذوق، ٤٤٥	~ مختلفة النوع، ١٤٢
~ الشهوانية، ٤٤٦، ٤٥٠	القهر، ٥٥٥
~ العقلية، ٤٤٩، ٤٥٠	القياس إلى الغير، ٣٢
~ العقلية أشرف المشاعر، ٤٤٩	
~ العملية، ٤٤٦، ٥٣٢	ك
~ الغاذية، ٣٥٢، ٤٧٠	الكبرياء، ٥٢٥
~ الغضبية، ٤٥٠	كتاب الحيوان، ٣٥٣
~ الفعلية، ١٥٢	~ النبات، ٣٥٣
~ الفناء، ٤١٥، ٤١٧	كتمان السر، ٤٥٣
~ المتخيلة، ٥٠٧، ٥١٠	الكثافة، ٤٩
~ المصورة للأعضاء، ٣٥٣	الكثرة، ٥٥، ٧٢، ١٣٤
~ المنمية، ٤٧٠	الكثير، ١٢٣
~ المولدة، ٤٧٠	الكذب، ٤٥١
~ النامية، ٣٥٢	الكرة، ٧٩، ٨١
~ النظرية، ٥٣٢	كرة النار، ٤٦٢
~ الهاضمة، ٤٩٠	كل الوجود، ١٧١، ١٧٤
~ الهيئة، ٤٨٧	الكلمة = العقل المجرد، ٥٢٢
~ طبيعية، ٤٧	الكلمة = النفس الفلكية، ٥٢٢

٢٠٤، ١٩٥	الكلمة = النفس المجردة، ٥٢٢
~ المتصل، ٤٣، ٤١، ٧	الكلّي، ٦٤، ٨٥، ٨٧، ٢٤٩، ٣٥٤
~ المنفصل، ٥٩، ٤٣، ٤١	كليات الجواهر، ٢٨
~ المنفصل بالعرض، ٤٢	كلّي النوع، ٣٥٤
~ بالذات، ٣٧	الكلية و الجزئية، ٦
~ بالعرض، ٣٧، ٣٦	الكمال، ٢٠٦، ٢٩٤، ٤١٧، ٤٤٢، ٤٦٩
~ ذي وضع، ٤١، ٤٠	الكمالات، ٤٦
~ غير ذي وضع، ٤١، ٤٠	~ التواني، ٢٠٦
~ غير قارّ الذات، ٣٩	~ المختصة بكل واحد من القوى الثلاثة،
~ قارّ الذات، ٣٩	٤٤٥
الكمية، ٨٢، ٥٠	~ النفسانية، ٤١٠
الكميّة المتصلة، ٣٩	الكمال (كمال) الأول، ٢٠٦
الكميّة المنفصلة، ٤٠	~ الجوهر المدرك، ٤٤٦
الكواكب الثابتة، ٣٥٠	~ الحقيقي، ٤٦٣
الكون = الوجود، ٥٤	~ القوة الشهوية، ٤٤٧
~ والفساد، ٤٠٦، ٢٩٧	~ القوة العقلية، ٤٤٨
كيان خزه، ٥٤٠	~ القوة النظرية، ٤٥٠
الكيف، ٤٦، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٦٢، ٧٤، ٨٢، ١٩٥	~ المحض، ٣٩٥
٢٠٤	~ المطلق، ٥٧
~ المحسوس، ٧٥	~ المفارق، ٣٥٤
~ المختصّ بالكمّ، ٤٧	~ النفس الناطقة، ٤٥١
الكيفيات، ٥٩	~ النفس الناطقة من جهة القوة العملية، ٤٥٠
~ الاستعدادية، ٥٠	~ النفس من جهة القوة النظرية، ٤٤٨
~ الغير المحسوسة، ٤٩	~ النفس من جهة علاقة المادة، ٤٤٦
~ المحسوسة، ٧٦، ٤٩	~ قوة الغضب، ٤٤٦، ٤٤٧
~ المختصة بكميات، ٥٠، ٤٩	الكمالية، ٥٧
~ انفعالية، ٤٦	~ والنقص، ٥٦
~ في كميات، ٤٥، ٤١	الكمّ، ٢، ٣٦، ٤٦، ٥٢، ٥٣، ٥٧، ٦٢، ٧٤، ٨٢

م	الكيفية (كيفية)، ٤٦، ٨٢
ما به الاشتراك، ١٣، ١٩٣	~ صدور الكثرة، ٣٤٨
ما به الافتراق، ١٣	~ صدور النظام، ٣٩٧
ما به الامتياز، ١٣، ١٩٣	~ نظام الكل، ٣٩٤
المادة، ٣٢٦	
~ الجسمية، ٥	ل
المانع، ١٥٩	لاقوة، ٤٩
الماهيات البسيطة، ١٤	~ طبيعية، ٤٧
~ جوهرية، ١٥٠	لانهاية، ٩٦
~ عرضية، ١٥٠	اللذات الباطنة، ٤٤٠
ماهيته تعالى إنيته، ١٦٨	~ البهيمية، ٤٤٦
الماهية، ٦، ١٦، ١٧، ١٨، ٥٨، ٨١، ٨٣، ١٠١	~ الحسية الظاهرة، ٤٣٩
٣٣٣، ١٦٩	~ الحيوانية الباطنة، ٤٣٩
~ العقلية، ٥٨	~ العقلية، ٤٣٩
ما تجب فيه النهاية، ٩٥	~ القدسية، ٣٠٤
المباحث الحقيقية، ٥٩، ٦٩	اللذة، ٤٩، ٤٤١، ٤٤٣، ٤٦٣، ٤٧٢
~ العقلية، ٦١	~ الحسية، ٤٥٠
المبادئ العالية، ٣٩٤، ٤٨٧، ٤٩٤	~ العقلية، ٤٥٠، ٤٤٨
~ العقلية = العلل الفاعلية، ٤٧٣	~ والألم، ٤٤٧
مباشر الحركة، ٢٣٣	الزوجة، ٤٩
المباينة، ٣٥	اللطافة، ٤٩
المبدأ الأول، ٣٣٨، ٣٩٢، ٣٩٧	اللطيف، ٥١٣
~ العقلي، ٣١٤، ٣١٦	اللوائح، ٥٣٧
~ المفارق، ٢٢٩، ٣٢٧، ٤١٨	لواحق الكثرة، ١٢٤
المُبدع الجسم، ٣٥٤	لوازم العدد المتناهي، ٢٨٤
المُبصرات، ٤٩	~ الكليات الطبيعية، ٢٦٨
المتخالفان، ١٣٠	اللوامع، ٤٦٩
المتخيلة، ٣٧٣، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٨	اللين، ٥٠

المتضايغان، ١٣٢	المذوقات، ٤٩
المتقابلان، ١٢٨	مذهب التناسخ، ٤٥٩
المتقدّم، ١٢٤	المرآة، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥
المتماثلان، ١٢٩	مراتب الابتهاج، ٤٦٥
المتناهي، ٩٦	ـ البدو، ٣٤٦
متى (مقولة)، ٥٣، ٥١	ـ الجواهر العقلية، ٤٦٤
المثال، ٣٥٥	ـ الحُدس، ٤٧٧
مثال البناء و البناء، ٢١٩، ٢١٦، ٢١٥	ـ العلل و المعلولات، ٢٦٢
المثُل، ٣٥٦، ٣٥٥، ٣٥٢، ٣٥١	ـ العود، ٣٤٦
ـ الأفلاطونية، ٣٥٦، ٣٥١	ـ اللذة والإدراك، ٤٦٤
ـ التخيلية، ٤٧٢، ٤٧١	ـ المعلولات، ٣٤٤
ـ الغيبية، ٤٩٣	ـ النفس الناطقة الإنسانية، ٣٤٧
ـ المعلقة، ٥٣٠، ٥٠١	ـ النقص، ٥٤٩
المجانسة، ١٢٧، ١٢٤	المرارة، ٤٩
المجردات، ١٥٣	مرتبة الأجسام البسيطة النوعية، ٣٤٧
المحاكاة، ٥١٠، ٥٠٩، ٣٠٤	ـ الصور، ٣٤٧
المحبة المفرطة، ٣٠٠	ـ العقول، ٣٤٦
ـ و القهر، ٥٥٦	ـ النفوس الحيوانية، ٣٤٧
المحدث، ٢١٥، ٢١١	ـ النفوس السالمائية الناطقة، ٣٤٧
ـ الزماني، ٢١١	ـ النفوس الناطقة الإنسانية، ٣٤٧
المحلّ، ٢٤، ٢٢، ٢١، ١٩	ـ النفوس النباتية، ٣٤٧
ـ على اصطلاح المتأخرين	ـ الهوليات، ٣٤٧
المحوي، ٣٢٣، ٣٢٢، ٣٢١	ـ اليقين و المشاهدة، ٥٢٢
المختصّ بالكميات، ٥٧	ـ صور المواليد المركّبة الحادثة، ٣٤٧
المدرّكات القوّة الحسية، ٤٤٩	المرجّح، ٢٠٣، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٤، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٩١
ـ القوّة العقلية، ٤٤٩	ـ الإرادي، ٢٩٢، ٢٩١
مدُن عالم المثل المعلقة، ٥٣٠	مُرداد، ٣٥٧
المذاهب في التناسخ، ٤٢٠	

المركب الحقيقي، ١٢٥	المصلحة، ٢٩٣
المريخ، ٣٢٧	المضاف، ٥٠
المزاج (مزاج)، ٣٣٧، ٤١٢، ٤١٨، ٤٢١، ٤٨٦	~ الحقيقي، ١٢٨، ٣٤
~ الأشرف، ٤٢٥	~ الحقيقي البسيط، ٣٣، ٣١
~ الإنساني، ٤٣٨، ٤٢٤	~ الغير البسيط، ٣٢، ٣١
~ الجواهر المعدنية، ٣٣٧	~ المشهوري، ٣٢
~ الحيوان، ٣٣٧	المطابقة، ١٢٧، ١٢٤
~ الحيواني، ٤٢٤	المطالب الحقيقية، ١٢١
~ النبات، ٣٣٧	مطلق الجسم = الهولي، ٣٨
~ النباتي، ٤٢٤	المعاد، ٤، ٤٠٩، ٤٧٩
المسائل المهمة، ١٢٢، ١٣٠، ٢٦١، ٣٢٠، ٣٦٩	معاني الحقيقة، ٨٣
٥٤٥	المعتمد هو البرهان، ٤٣٨
المساحة، ٤	المعجز، ٤٨٢
مساحة سطح الأرض، ٤٠٢	المعجزات، ٤٨١
المساواة، ٣٥، ٤٠، ٤٢، ٤٢٤، ١٢٧	المعدوم، ١٩، ١٥
مسألة العلم، ٣٧١	المعشوق (معشوق)، ٣٠١، ٣٣٢، ٣٥١
المسبوقية بالعدم، ٢١٣	~ الفلك، ٣٥١
المسخ، ٤٢١	~ القدسي، ٣٠٣
المسموعات، ٤٩	المعقول، ٣٨٨
المشابهة، ٣٥، ١٢٤، ١٢٧	المعقولات، ٥٢٠
المشاعر الخمسة، ٤٤٧	~ الأولى، ١١
المشكلة، ١٢٧، ١٢٤	~ الثانية، ١١، ٨٣
المشاهدة، ٤٦٩، ٥٢٠	المعلول، ٦١، ١٣٨، ٢١٤
المشتري، ٣٢٧	المعلول الأول، ٢٧٠، ٣٢٠، ٣٣٣، ٣٤٠، ٣٤٤
المشمومات، ٤٩	٣٤٨
المصاحبة، ٥٠	المعلوم، ٣٣
المصر، ٤٩٤	معنى اللانهاية، ٩٧
المصطلحات الصوفية، ٥٣١	معيار عرضية الأعراض، ٧٤

المعية المكانية، ١٣٨	~ في جواب ما هو، ١٢٦
المغالطات، ٥٥	المقولة له، ٥٣
المغالطة (مغالطة)، ٥٨	المكان، ٤٠، ٤١، ٥٤
~ اشتراك الاسم، ٣٤٣	الملائكة، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٣٥
~ أخذ الاعتبارات العقلية ذواتاً في الأعيان، ١١٦	~ الروحانيين، ٤٠٧
~ بسبب أخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء، ٣٨٨	المليك (مقولة)، ٥١، ٥٣
~ بسبب أخذ مثال الشيء مكانه، ٣٨٥، ٣٥٦	الملكات، ٤٦، ٤٨
المغناطيس، ٤٩١، ٢٩	~ الرديّة، ٤٢٥، ٤٢٨
المفارق، ٢١	المليك الحق، ٢٨٧
المفارقات، ٢٠، ٢١، ٢٦، ٢٨، ٥٥، ٦٠، ٨٢	الملكوت، ٤٦٨
المفعول، ٢١١	الملكة (ملكة)، ٤٨، ١٢٨، ٤٥٠، ٥٠٦، ٥٥٧
المفكّرة، ٣٧٣، ٣٧٩، ٥١١	~ الاتصال بالعقل الفعّال، ٤٥٤
مقارنة الذات المجردة لغيرها، ٣٨٨	~ التوسط، ٤٥٠
المقام، ٥٥٧	~ الحقيقية، ١٢٨
المقامات و الملّكات، ٥٥٧	الملموسات، ٤٩
مقام الخُلة، ٥٣٧	الملوحة، ٤٩
~ المشاهدة، ٥٢٢	المماثلة، ٣٥، ١٢٧
~ جابرص، ٥٣٠	المتعنع، ١٥٤، ١٥٧، ٢٤١
المقدار، ٦٢، ٦٣، ٦٧	~ لذاته، ٢٣٩
~ العام، ٣٢٩	المراضية، ٥٠
~ مخصّص، ٣٢٩	الممرور، ٤٢٩
المقولات، ٣١، ٥٣، ٥٧، ١٩٥	الممكن، ١٥٤، ١٥٧، ١٩٦
~ العرضية، ٢٠٤	~ الأخس، ٢٦١
~ بالتشكيك، ٥٥١	~ الأشرف، ٢٦٠
~ بالتواطي، ٥٥١	~ الخاص، ٢٠٧
المقول في جواب أي شيء هو، ١٢٦	المناجاة، ٥٢٢
	المناسبات عقلية، ٥٤٥
	المناسبة، ٣٥، ١٢٧

منافع الأعضاء، ٤٠٠	~ اللاحق، ١٩٤
المنامات، ٤٩٧، ٤٢٥	~ المتعاقب، ١٩٤
المنطق، ٤	~ الممانع، ٣١٤
المنفي، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤	~ الموافق، ٣١٤
الموازاة، ٣٥	المؤثر، ٢١٠
المواظبة على الصلوات، ٥٣٦	~ في العالم، ١٧٦
المواليد الثلاثة، ٤٩٦	~ في الوجود، ١٦٩
الموت، ٤٣٣	
الموجود، ١٩٠، ٢٣، ٢٠، ١٩، ١٥	ن
الموجودات غير المتكافئة الوجود، ٣٤٤	النائم، ٤٢٩
~ المتكافئة الوجود، ٣٤٤	النبات، ٣٥٣
~ المجردة، ٦	النبوة، ٤٨٢، ٤٧٧، ٤٣٠
الموجود الممكن، ١٥٥، ١٥٤	~ والشريعة، ٤٧٩
~ الواجب، ١٥٥، ١٥٤	النبوي، ٤٧٧، ٤٨١، ٤٨٣
~ بالفعل، ١٥١	الند، ١٨٩
~ بالقوة، ١٥١	النسب العدديّة، ٥٥٦
~ في نفسه، ١٩٠	النسخ، ٤٢١
~ لا لذاته ولا بذاته، ١٩٠	النظام، ٤٧٩، ٣٩٥
~ لذاته لا بذاته، ١٩٠	~ التام، ٣٥٣
~ لذاته وبذاته، ١٩٠	~ المطلق، ٣٩٥
الموضوع، ١٨٩، ٢٣، ٢١، ٢٠	النعمة الرخيمة، ٥٣٧
موضوعات سائر العلوم، ٧	النفحة، ٥٢٠
موضوع الإلهي، ٦، ٢	النفس (نفس)، ٢٦، ١١٢، ٢٦٣، ٢٦٥، ٣١٩
~ الطبيعي، ٢	٣٢٤، ٣٥٣، ٣٧٦، ٤١٥، ٤٢١، ٤٧٢، ٤٨٥
موضوع الهندسة، ٧	٥٣٤
ميانج، ٥١٢	~ الإنساني، ٩٧
الميل، ٣١٤، ١٩٤	~ الإنسانية، ٤٩٤
~ السابق، ١٩٤	~ القدسية، ٣٤٦، ٣٤٧

الנקطة، ١٢٥	~ الكل، ٣٥٨، ٣٥٩
تقل النفوس، ٤٣١، ٤٣٢	~ المحرّكة، ٢٣٣
النميمة، ٤٥٣	~ المستنسخة، ٤٢١
النواميس الدينية، ٤٣٨	~ الناطقة، ٣٢٧، ٣٤٦، ٤٠٤، ٤٥٥، ٤٨٦
النور، ٣١٤، ٥٣٥، ٥٤٧، ٥٥١، ٥٥٥	٤٨٨، ٥٠٥
نور الأنوار، ٥٥١، ٥٥٣، ٥٥٥	~ النباتية، ٤٨٩
النور التام، ٥٥٤	النفوس، ٥، ٢٨٢
~ الجرمي، ٥٤٧	~ الأرضية، ٣٤٦
~ العارض، ٥٤٨	~ الأشقياء، ٤٢٥، ٥٢٥
~ عارض، ٥٤٧	~ الإلهية، ٤٩١
~ المجرد، ٥٤٧، ٥٥١	~ الإنسانية الجاهلية الشقية، ٤٢٥
~ الناقص، ٥٥٤	~ البشرية، ٤٦٥
النوع البسيط، ٩٣، ١٠٩	~ البله، ٤٥٨
~ الغير البسيط، ٩٣، ١١٠	~ السمائية، ٤٢٨
~ الكلّي، ٢٤٩	~ الشقية، ٤٦٦
النوم، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٠١، ٥٠٧، ٥٠٩	~ الصلحاء والزهاد، ٤٥٨
النهاية، ٩٦	~ العالية، ٤٩٦
النهي عن المنكر، ٥٦٢	~ الغير المنطبعة، ٣١١
النيرنجات، ٤٩١، ٤٩٢	~ الفلكية، ٢٣٤، ٣٠٣، ٣١٦، ٤٠٦، ٤٦٥
	~ الكاملة، ٤٦٥
و	~ المحرّكة، ٢٩٧
الواجب، ١٥٧، ٢٤١	~ المفارقة، ٤٦١، ٤٦٢
~ الوجود، ١٦٣، ٢٠٢، ٢٦٩	~ المفارقة لأبدانها، ٢٨٢
~ الوجود لذاته، ١٦٦، ١٧١، ١٧٩، ١٨١	~ المنطبعة، ٣١١، ٣٤٦
٢٠٣	~ ناطقة، ٢٨١
~ الوجود لذاته صرف الوجود، ١٧٠	النفى، ١٥
~ لذاته، ١٧٢، ١٧٦، ٢٣٩، ٣٥١	~ والإثبات، ١٥
الواحد، ١٢٣	النقص المطلق، ٥٧

٦١، العليّ	١٢٤، بالنسبة
٦، العيني	١٢٥، بالاتصال
٧٩، الكرة	١٢٥، بالاجتماع
٥٥١، ٣٩٤، المحض	١٢٦، بالجنس
١٨٩، ١٨٢، ١٨١، ٧، ٦، ٥، ٢، المطلق	١٢٦، بالفصل
٦١، المعلولي	١٢٦، بالنوع
٦١، الممكن	١٢٧، ١٢٤، التامّ
٦١، الممكني	٣٢٠، ٢٥٩، ٢٥٧، ١٢٣، الحقيقي
١٨٢، الواجب	٢٥٧، ١٢٤، الغير الحقيقي
١٩٥، من حيث هو وجود	١٨٨، ١٢٥، المطلق
٦١، واجب الوجود	١٢٧، ١٢٤، الناقص
٥٥١، ٥٤٩، ١٧٤، ٦١، واجبي	الواسطة بين النفي والإثبات، ١٥
وجوه حصر أمّهات المقولات في الخمسة، ٥١	١٥، ١٣، بين الوجود والعدم
وجه حصر أقسام الكيف، ٤٧	واهب الصور، ٣٣٧
٨، الحصر في انقسام العلوم إلى قسمين	الوجوب، ١١٨، ١٥٦، ١٥٨، ١٨١، ٢٢٣، ٣٣٣
١٠، الغلط في تعريفات الوجود	٣٤٩
١٣١، حصر المتقابلين	١٩٦، الذاتي
٥٠، حصر المقولات في الخمسة	١٧٧، الوجود
١٤٠، حصر أقسام العلة الناقصة	١٥٦، بالذات
٥٥٢، وحدانيته تعالى	٣٣٣، ١٥٦، بالغير
١٧٧، وحدته تعالى	الوجود (وجود)، ١٦، ١٤، ١٣، ١١، ٩، ٧، ٦، ٣، ١٨
١٣٤، ١٢٥، ١٠٧، ٧٢، ٥٣، الوحدة	١٨٩، ١٠٦، ٨٢، ٨١، ٧٣، ٦١، ٥٠، ١٨
الوحدة والكثرة، ٦	٥٤٨، ٥٤٣، ٤٨١، ٣٤٩، ٣٣٣
١٢٥، الوحدة الوضعيّة	٤١١، الأتمّ
٥١٠، ٥٠٨، ٤، الوحي	٣٨١، ٢٠٧، ٢٠٥، ١٩٠، ١٨٨، البحث
٥٥٩، الوصيّة	٩٨، الخارجي
٥٣، ٥١، الوضع	٩٨، ٦، الذهني
٥٣٧، الوعظ	١٧٥، ١٧٣، الصّرف

الوفاء، ٤٥١	الهيئات الانقيادية، ٤٥٠
الوقاحة، ٤٥٢	سـ الردية، ٤٥٤، ٤٥٧
الولي، ٤٧٨	الهيئة الظلمانية، ٥٤٧
الوهم، ٤٨٦، ٣٧٣	الهاكل الإنسانية، ٤٣٣
	هيكل النور، ٥٢٩
هـ	الهولي، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٣٦، ٣٨، ٦٣، ٦٦، ١١٢، ١٩١، ٣١٩، ٣٢٦، ٣٤٥، ٤٧٠
الهالة، ٥١٤	الهولي المشتركة، ٣٣٠، ٣٤٥
الهداية، ٥٢٠	
الهشاشة، ٤٩	
الهضم، ٤٩٠	ي
الهند، ٤٩٤	اليبوسة، ٤٩
الهندسة، ٢	اليقظة، ٤٩٧، ٥٠٧، ٥١٠
الهواء، ٥١٤	اليقين، ٤٦٠
هوم أيزد، ٣٥٧	سـ البرهاني، ٥٣٨
هُو هُو، ١٢٤	يونان، ٤٩٤
الهوية، ٦	

٥. كتابها

قوت القلوب، ٥٣٧	الإشارات و التنبيهات، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٦٥، ٣٨٦.
كلمة التصوّف، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٦٨، ٥٢٢، ٥٢٧.	٤٤١، ٥٠٢، ٥٢٠
٥٦١، ٥٣٨	الألواح العمادية، ٥٢٢، ٥٢٦
المبدأ و المعاد، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٩	إيرادات على معالم الأصول، ١٦٧، ١٨٣
مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ٥٢٢	التفسير الكبير، ٥٢٨
المحصّل، ١٦٧	التلويحات، ١، ٨، ١١، ٥٣، ٦٦، ١٧٥، ١٩٤.
المشارع و المطارحات، ٨، ٢٣، ٢٨، ١٠٤.	٢٤٧، ٢٨٢، ٢٩٦، ٣١٥، ٣٢٢، ٣٢٦، ٣٢٧.
١٤٨، ٢٤٩، ٣٠٦، ٣٢٢، ٣٥٣، ٣٥٦، ٣٥٧.	٣٧٨، ٣٨٦، ٣٩٥، ٥٠١، ٥١٧، ٥٣٠، ٥٥١.
٤٩٤، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣٤، ٥٣٩، ٥٥٦	٥٦٢
معالم أصول الدين، ١٦٧، ١٨٣	حكمة الإشراق، ٢٣، ٢٦، ٥٣، ٦٦، ٦٧، ٦٨.
المقاومات، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٥، ٢١٣، ٣١٣.	١٤٨، ١٨٧، ٣٢٧، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٧٨، ٤١٧.
٣٢٠	٤٢٣، ٥٠٠، ٥١٢، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣٥، ٥٣٩.
الملل و النحل، ٥٣٥	٥٤٧، ٥٤٨، ٥٥٣، ٥٥٦
منتهى الأفكار، ١٦٦، ١٦٧	الشفاء، ٣، ٤٤، ٣٥٠، ٤٤٨

منابع

- الإشارات و التنبيهات، ابن سينا، تصحيح مرحوم محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
- الألواح العمدية، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، سهروردی، ج ۴، تصحيح نجفقلی حبیبی، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ سوم ۱۳۸۰ ش.
- البصائر النصيرية، ابن سهلان ساوی، تصحيح حسن مراغی (غفارپور)، با تعليقات محمد عبده، انتشارات شمس تبریزی، تهران ۱۳۸۳.
- تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات، ابن سينا، رسالة أقسام العلوم العقلية، بمبئی، ۱۳۱۸ ق.
- التفسير الكبير، فخررازی، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- حكمة الإشراق، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، سهروردی، ج ۲، تصحيح هنري كرين، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ سوم ۱۳۸۰ ش.
- خطبه توحيدیه، ابن سينا، سفینه تبریز با اهتمام نصرالله پورجوادی، ۱۳۸۱، تهران افست مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۳-۳۲۴، تاريخ کتابت ۷۲۳ ق و نسخه خطی شماره ۶۶۱۶/۳، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تاريخ کتابت ۱۰۷۳ ق.
- شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، غلامحسين ابراهيمی دينانی، انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- الشفاء (منطق)، ابن سينا. افست کتابخانه آية الله مرعشی از روی چاپ مصر.
- قوت القلوب، ابوطالب مکی، چاپ قاهره.
- کلمة التصوف، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، سهروردی، ج ۴، تصحيح نجفقلی حبیبی، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ سوم ۱۳۸۰ ش.

- المبدأ و المعاد، ابن سینا، تصحیح عبدالله نورانی، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
- المشارع و المطارحات (طبیعیات)، سهروردی، نسخه خطی، شماره ۱۹۶۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تاریخ کتابت ۱۰۳۱.
- المشارع و المطارحات (الهیات)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، سهروردی، ج ۱، تصحیح هنری کرین، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ سوم ۱۳۸۰ ش.
- مفاتیح الغیب، ملاصدرا، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- الملل و النحل، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، تحقیق عبدالأمیر مهنا و علی حسن فاعور، دار المعرفة، بیروت ۱۴۱۰ ق.
- منتهی الأفكار، اثیرالدین ابهری، نسخه خطی، شماره ۲۵۷۲ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

فهرست آثار منتشر شده مرکز پژوهشی میراث مکتوب

به ترتیب شماره ردیف

۱. بخشی از تفسیری کهن به پارسی / ناشناخته (حدود قرن چهارم هجری)؛ تصحیح دکتر سید مرتضی آیه الله زاده شیرازی
۲. فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد / محمد زمان تبریزی؛ تصحیح رسول جعفریان
۳. جغرافیای نيمروز / ذوالفقار کرمانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عزیزالله عطاردی
۴. تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم / ابوالمظفر اسفراینی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی
۵. فواید راه آهن / محمد کاشف (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمد جواد صاحبی
۶. نزهة الزاهد / ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان
۷. آثار احمدی / احمد بن تاج الدین استرابادی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح میرهاشم محدث
۸. دیوان حزین لاهیجی / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ذبیح الله صاحبکار
۹. تذکرة المعاصرين / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح معصومه سالک
۱۰. فتح السبل / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ناصر باقری بیدهندی
۱۱. مرآت الأکوان / احمد حسینی اردکانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عبدالله نورانی
۱۲. تسلیة العباد در ترجمة مسکن الفؤاد شهید ثانی / ترجمه مجدالدین خراسانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمدرضا انصاری
۱۳. ترجمة المدخل إلى علم احکام النجوم / ابونصر قمی (قرن ۴ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۴. فیض الدموع / بدایع نگار (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی
۱۵. مصابیح القلوب / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری
۱۶. الجواهر فی الجواهر / ابوریحان البیرونی (قرن ۵ ق.)؛ تحقیق یوسف الهادی
۱۷. تحفة المحبتین / یعقوب بن حسن سراج شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ به اشراف محمد تقی دانش پژوه؛ تصحیح کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار
۱۸. عیار دانش / علینقی بهبهانی؛ به کوشش دکتر سید علی موسوی بهبهانی
۱۹. قاموس البحرین / محمد ابوالفضل محمد؛ تصحیح علی اوجبی
۲۰. مجمل رشوند / محمد علی خان رشوند (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده و عنایت الله مجیدی
۲۱. شرح القیسات / میر سید احمد علوی؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی
۲۲. ترجمة تقویم التواریخ / حاجی خلیفه (قرن ۱۱ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدث
۲۳. تفسیر الشهرستانی المسمى مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار / الامام محمد بن عبدالکریم الشهرستانی (قرن ۶ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدعلی آذرشب
۲۴. انوار البلاغة / محمد هادی مازندرانی، (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح محمدعلی غلامی نژاد
۲۵. جغرافیای حافظ ابرو (۳ ج) / حافظ ابرو (قرن ۹ ق.)؛ تصحیح صادق سجادی
۲۶. تائیه عبدالرحمان جامی / تصحیح دکتر صادق خورشیا
۲۷. رسائل دهمدار / محمد دهمدار شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح محمد حسین اکبری ساوی
۲۸. تحفة الأبرار فی مناقب الائمة الأطهار / عمادالدین طبری (زنده در ۷۰۱ هـ. ق.)؛ تصحیح سید مهدی جهرمی
۲۹. شرح دعای صباح / مصطفی خوئی؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی
۳۰. نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء / المیر محمد باقر الداماد (المتوفی ۱۰۴۱ ق.)؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی
۳۱. ترجمة اناجیل اربعه / میرمحمد باقر خاتون آبادی (۱۰۷۰ - ۱۱۲۷ ق.)؛ تصحیح رسول جعفریان
۳۲. هین الحکمه / میر قوام الدین محمد رازی تهرانی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی
۳۳. عقل و عشق، یا، مناظرات خمس / صائغ

۵۲. خريدة القصر و جريدة المصر (۳ ج) /
عمادالدين الاصفهاني (قرن ۶ ق.); تحقيق
الدكتور عدنان محمد آل طعمه
لوحي فشرده (CD) دوره سه جلدی
۵۳. ظفرنامه خسروی / ناشناخته (قرن ۱۳ ق.);
تصحیح دکتر منوچهر ستوده
۵۴. تاریخ آل سلجوق در آناتولی / ناشناخته (قرن
۸ ق.); تصحیح نادره جلالی
۵۵. خرابات / فقیر شیرازی (قرن ۱۳ ق.); تصحیح
منوچهر دانش‌پژوه
۵۶. محبوب القلوب (ج ۱) / قطب الدین
الاشکوری؛ تحقیق الدكتور ابراهیم الدیباچی -
الدكتور حامد صدقي
۵۷. دیوان جامی (۲ ج) / عبدالرحمان جامی
(۸۱۷-۸۹۷ ه. ق.); تصحیح اعلاخان افصح‌زاد
۵۸. مثنوی هفت اورنگ (۲ ج) / عبدالرحمان
جامی (۸۱۷-۸۹۸ ه. ق.); تصحیح جابلقا
دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین
احمد تربیت و اعلاخان افصح‌زاد
۵۹. نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی /
تألیف اعلاخان افصح‌زاد
۶۰. فهرست نسخه‌های خطی مدرسه علمیة
نمازی خوی / تألیف علی صدرائی خوئی
۶۱. منهاج الولاية فی شرح نهج البلاغة (۲ ج) /
ملا عبدالباقی صوفی تبریزی (قرن ۱۱ ق.);
تصحیح حبیب الله عظیمی
۶۲. فهرست نسخه‌های خطی مدرسه
خاتم الانبیاء (صدر) بابلی / تألیف علی
صدرائی خوئی، محمود طیار مراغی، ابوالفضل
حافظیان بابلی
۶۳. تحفة الأزهار و زلال الأنهار فی نسب أبناء
الأئمة الأطهار (۴ ج) / ضامن بن شدم
الحسینی المدنی؛ تحقیق کامل سلمان الجبوری
۶۴. القند فی ذکر علماء سمرقند / نجم الدین
النسفی؛ تحقیق یوسف الهادی
۶۵. شرح ثمره بطلمیوس / خواجه نصیرالدین
طوسی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۶۶. کلمات علیه غرًا / مکتبی شیرازی؛ تصحیح
دکتر محمود عابدی
۶۷. مکارم الاخلاق / غیاث الدین خواندمیر؛
تصحیح محمد اکبر عشیق
۶۸. فروغستان / محمد مهدی فروغ اصفهانی؛
تصحیح ایرج افشار

- الدین تُرکُ اصفهانی (۷۷۰-۸۳۵ ق.); تصحیح
اکرم جودی نعمتی
۳۴. احیای حکمت (۲ ج) / علیقلی بن قرچغای
خان (قرن ۱۱ ق.); تصحیح فاطمه فنا
۳۵. منشآت میبدی / قاضی حسین بن معین الدین
میبدی؛ تصحیح نصرت الله فروهر
۳۶. کیمیای سعادت / میرزا ابوطالب زنجانی؛
تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی
۳۷. النظامیة فی مذهب الامامة / خواجگی
شیرازی؛ تصحیح علی اوجبی
۳۸. شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه علامه
حلی / تألیف علی الحسینی الميلانی
۳۹. تقویم الایمان / المیر محمد باقر الداماد؛
تحقیق علی اوجبی
۴۰. التعریف بطبقات الامم / قاضی صاعد اندلسی
(قرن ۵ ق.); تصحیح دکتر غلامرضا جمشید
نژاد اول
۴۱. رسائل حزین لاهیجی / حزین لاهیجی (قرن
۱۲ ق.); تصحیح علی اوجبی، ناصر باقری بید
هندي، اسکندر اسفندیاری و عبدالحسین
مهدوی
۴۲. رسائل فارسی / حسن لاهیجی (قرن ۱۱ ق.);
تصحیح علی صدرائی خوئی
۴۳. دیوان ابی بکر الخوارزمی / ابوبکر الخوارزمی
(قرن ۴ ق.); تحقیق الدكتور حامد صدقي
۴۴. رسائل فارسی جرجانی / ضیاءالدین
جرجانی؛ تصحیح دکتر معصومه نور محمدی
۴۵. دیوان غالب دهلوی / اسدالله غالب دهلوی
(قرن ۱۳ ق.); تصحیح دکتر محمدحسن حائری
۴۶. حکمت خاقانیه / فاضل هندي؛ با مقدمه دکتر
غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح دفتر نشر
میراث مکتوب
۴۷. لطایف الأمثال و طرایف الأقوال / رشیدالدین
وطواط؛ تصحیح حبیبه دانش‌آموز
۴۸. تذکرة الشعراء / مطربی سمرقندی (قرن ۱۰-
۱۱ ق.); تصحیح اصغر جانفدا، علی رفیعی
علامرودشتی
۴۹. روضة الأنوار عباسی / ملا محمد باقر
سبزواری؛ تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهابی
۵۰. راحة الارواح و مونس الاشباح / حسن شیعی
سبزواری (قرن ۸ ق.); تصحیح محمد سپهری
۵۱. تاریخ بخارا، خوفند و کاشغر / میرزا شمس
بخارایی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۶۹. مرآة الحرمين / ایوب صبری پاشا؛ ترجمه عبدالرسول منشی؛ تصحیح جمشید کیانفر
۷۰. نامه ها و منشآت جامی / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح عصام الدین اورون بایف و اسرار رحمانف
۷۱. بهارستان و رسائل جامی / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح اعلاخان افصحزاد، محمد جان عمراف و ابوبکر ظهورالدین
۷۲. سعادت نامه یا روزنامه غزوات هندوستان (فارسی) / غیاث الدین علی یزدی؛ تصحیح ایرج افشار
۷۳. جواهر الاخبار / بوداق منشی قزوینی؛ تصحیح محسن بهرام نژاد
۷۴. شرح الاربعین / القاضی سعید القمی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی
۷۵. مجموعه رسائل و مصنفات / عبدالرزاق کاشانی؛ تصحیح مجید هادی زاده
۷۶. خانقاه / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش پزوه
۷۷. شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیهما السلام / میر حسین بن معین الدین میدی یزدی؛ تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین
۷۸. لطائف الإعلام فی إشارات أهل الإلهام / عبدالرزاق کاشانی؛ تحقیق مجید هادی زاده
۷۹. جواهرالتفسیر / ملاحین واعظ کاشفی سبزواری، تصحیح دکتر جواد عباسی
۸۰. راهنمای تصحیح متون / نوشته جویا جهانبخش
۸۱. دیوان الهامی کرمانشاهی / میرزا احمد الهامی، تصحیح امید اسلام پناه
۸۲. شرح نهج البلاغه نواب لاهیجی (۲ ج) / میرزا محمد باقر نواب لاهیجانی، تصحیح دکتر سید محمد مهدی جعفری، دکتر محمد یوسف نیری
۸۳. دیوان مخلص کاشانی / میرزا محمد مخلص کاشانی، تصحیح حسن عاطفی
۸۴. زیور آل داود / سلطان هاشم میرزا، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی
۸۵. مجموعه آثار حسام الدین خوئی / حسن بن عبدالؤمن خوئی، تصحیح صغری عباس زاده
۸۶. تذکرة مقيم خانی / محمد یوسف بیک منشی، تصحیح فرشته صرافان
۸۷. سبع رسائل علامة جلال الدین محمد دوانی؛ تحقیق و تعلیق دکتر سید احمد تویرکانی
۸۸. خلد برین / محمد یوسف واله اصفهانی قزوینی، تصحیح میرهاشم محدث
۸۹. ترجمه فرحة الفری / محمد باقر مجلسی (قرن ۱۱ ق)، پژوهش جویا جهانبخش
۹۰. سراج السالکین / گردآورنده ملامحسن فیض کاشانی؛ تصحیح جویا جهانبخش
۹۱. الآثار الباقية عن القرون الخالية / أبوریحان محمد بن أحمد البیرونی، تصحیح پرویز اذکابی
۹۲. جذوات و مواقیت / میر محمد باقر دادماد؛ علی اوجبی
۹۳. دو شرح أخبار و ایات و امثال عربی کلیل و دمنه / فضل الله إسفزاری و مؤلفی ناشناخته، تصحیح بهروز ایمانی
۹۴. هفت دیوان محتشم کاشانی / کمال الدین محتشم کاشانی؛ دکتر عبدالحسین نوایی، مهدی صدری
۹۵. بدایع الملح / صدرالأفاضل خوارزمی؛ تصحیح دکتر مصطفی اولیایی
۹۶. فهرست نسخه های خطی مدرسه امام صادق (ع) چالوس / مقدمه سید رفیع الدین موسوی؛ به کوشش محمود طیار مراغی
۹۷. کتاب الادوار فی الموسيقى / صفی الدین عبدالؤمن بن یوسف بن فاخر الأرموی البغدادی
۹۸. تحفة الملوك / علی بن ابی حفص اصفهانی؛ تصحیح علی اکبر احمدی دارانی
۹۹. مثنوی شیرین و قهراد / سروده سلیمی جرونی؛ تصحیح دکتر نجف جوکار
۱۰۰. الإلهیات من المحاکمات بین شرح الإشارات / لقطب الدین محمد بن محمد الرازی، تصحیح مجید هادی زاده
۱۰۱. الأربعینیات لكشف أنوار القدسیات / القاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح نجفقلی حبیبی
۱۰۲. الصراط المستقیم فی ربط الحوادث بالقدیم / میر محمد باقر داماد، تصحیح علی اوجبی
۱۰۳. اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت / عمیدالدین ابوعبدالله عبدالمطلب بن مجدالدین الحسینی العبیدلی، تصحیح علی اکبر ضیایی

۱۰۴. دقائق التأويل و حقائق التنزيل / ابوالمكارم محمود بن ابی المكارم حسنی واعظ، پژوهش جویا جهانبخش

۱۰۵. گوهر مقصود / مصطفی تهرانی (میرخانی)، به كوشش زهرا میرخانی

۱۰۶. بلوهر و بیوضف / مولانا نظام، تصحیح محمد روشن

۱۰۷. سندیادنامه / محمد بن علی ظهیری سمرقندی، تصحیح محمد باقر کمال الدینی

۱۰۸. تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل أتى / غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی، تصحیح پروین بهارزاده

۱۰۹. جهان دانش / شرف الدین محمد بن مسعود مسعودی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی

۱۱۰. کلیات بسحق اطعمه شیرازی / مولانا جمال الدین ابواسحق حلاج اطعمه شیرازی معروف به بسحق اطعمه شیرازی؛ تصحیح منصور رستگار فسایی

۱۱۱. محبوب القلوب (ج ۲) / قطب الدین الاشکوری؛ تحقیق الدكتور ابراهیم الدیباچی - الدكتور حامد صدقی

۱۱۲. تاریخ عالم آرای امینی / فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۱۱۳. روضة المنجمین / شهردان بن ابی الخیر رازی؛ مقدمه، تحقیق و تصحیح جلیل اخوان زنجانی

۱۱۴. کلیات نجیب کاشانی / نورالدین محمد شریف کاشانی؛ تصحیح اصغر دادبه و مهدی صدری

۱۱۵. إشراق هیاکل النور لكشف ظلمات شواکل الغرور / غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی؛ تقدیم و تحقیق علی اوجبی

۱۱۶. مجموعه آثار عبد الله خان قراگوزلو / حاجی عبدالله خان قراگوزلو امیر نظام همدانی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات عنایت الله مجیدی

۱۱۷. تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملاً علی قوشچی / شمس الدین محمد بن احمد خفزی؛ مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان

۱۱۸. مرآت واردات / محمد شفیع طهرانی (ره) مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر منصور صفتگل

۱۱۹. جواهرنامه نظامی / محمد بن ابی البركات جوهری نیشابوری، به كوشش: ایرج افشار، با همکاری: محمدرسول دریاگشت

۱۲۰. تاریخ رشیدی / میرزا محمد حیدر دوغلات، تصحیح عباسقلی غفاری فرد

۱۲۱. استاد پادریان گرملی / بازمانده از عصر شاه عباس صفوی به كوشش دکتر منوچهر ستوده با همکاری ایرج افشار

۱۲۲. تنکلوشا / از مؤلفی ناشناخته به ضمیمه مدخل منظوم از عبد الجبار خجندی، مقدمه و تصحیح رحیم رضازاده ملک

۱۲۳. دیوان غزلیات میرزا جلال الدین اسیر شهرستانی (اصفهانی) / تصحیح و تحقیق غلامحسین شریفی ولدانی

۱۲۴. جامع التواریخ: تاریخ افرنج، پاپان و قیاصره / رشید الدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

۱۲۵. زادالمسافر / ناصر خسرو قبادیانی بلخی، شرح لغات و اصطلاحات سید اسماعیل عمادی حائری؛ تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری

۱۲۶. جامع التواریخ: هند و سند و کشمیر / رشید الدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

۱۲۷. شرح نظم الدر / صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی (۷۷۰ - ۸۳۵ ه. ق)؛ تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی

۱۲۸. المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نیشابور / ابوالحسن الفارسی؛ تحقیق محمد کاظم المحمودی

۱۲۹. جنگنامه کشم / از سراینده ای ناشناس. و جرون نامه / سروده قدری؛ تصحیح و تحقیق محمد باقر وثوقی و عبدالرسول خیراندیش

۱۳۰. تحلیه الارواح بحقائق الانجاح / المنسوب الی کمال الدین عبدالرزاق الکاشانی؛ تحقیق علی اوجبی

۱۳۱. خلاصة الاشعار وزبدة الافکار (بخش کاشان) / میر تقی الدین کاشانی؛ مصحح: عبدالعلی ادیب برومند و محمد حسین نصیری کهنمویی

۱۳۲. نسخه خطی و فهرست نگاری در ایران مجموعه مقالات و جستارها به پاس قدردانی از زحمات سی سالة فرانسیس ریشار؛ به كوشش احمد رضا رحیمی ریه

۱۳۳. جامع التواریخ: اغوز / رشید الدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

۱۵۲. دریندنامه میرزا حیدر وزیرآف / به اهتمام جمشید کیانفر؛ با همکاری نوری محمدزاده

۱۵۳. خزائن الانوار و معادن الاخبار / میر محمد رضا بن محمد مؤمن خاتون آبادی؛ تصحیح و تحقیق مریم ایمانی خوشخو.

۱۵۴. رباعیات حکیم خیام طریخانه یار احمد رشیدی، رساله سلسله الترتیب، خطبه تمجید ابن سینا / با مقدمه و حواشی عبدالباقی گولینارلی

۱۵۵. جامع التواریخ (تاریخ سامانیان و بویهیان و غزنویان) / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن.

۱۵۶. جامع التواریخ (تاریخ آل سلجوق) / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن.

۱۵۷. منتخب رسالات صفاء الحق / سید حسن مدنی همدانی گزینش، ویرایش و تعلیقات: علیرضا ذکاوتی قراگزلو

۱۵۸. دفتر اشعار صوفی / صوفی محمد هروی (قرن نهم)؛ به کوشش: ایرج افشار

۱۵۹. تحفة السلاطین / محمد بن جابر انصاری؛ به کوشش احد فرامرز قراملکی، زینت فنی اصل و فرشته مسجدی

۱۶۰. تحفة الدستور (فرهنگ اعداد کلمات) / لطف الله بن عبدالکریم کاشانی؛ تصحیح مهدی صدری.

۱۶۱. شجرة الملوك (تاریخ منظوم سیستان) / سروده صبوری، ناصح و ظهیر؛ تحقیق، تصحیح و توضیحات منصور صفتگل.

۱۶۲. سلم السماوات / ابوالقاسم بن ابی حامد کازرونی؛ تصحیح عبدالله نورانی.

۱۶۳. بیان الحقایق / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح هاشم رجبزاده.

۱۶۴. قرآن فارسی کهن: تاریخ، تحریرها، تحلیل / سید محمد عمادی حائری

۱۶۵. اشرف التواریخ / محمد تقی نوری؛ تصحیح: سوسن اصیلی

۱۶۶. تفسیر الشهرستانی (مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار) (۲ ج) / محمد بن عبدالکریم شهرستانی؛ تحقیق و تعلیق: محمد علی آذرشب

۱۶۷. ارج نامه صادق کیا / عسکر بهرامی

۱۳۴. اسکندرنامه: (بخش ختا) / منسوب به منوچهرخان حکیم؛ تصحیح علی رضا ذکاوتی قراگزلو

۱۳۵. جامع التواریخ (تاریخ اقوام پادشاهان ختای) / تألیف رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

۱۳۶. ختم الفرائب خاقانی شروانی (تحفة العراقین) / نسخه برگردان به قطعه اصل نسخه خطی شماره ۸۴۵ کتابخانه ملی اتریش (وین) کتابت ۵۹۳ هـ؛ به کوشش ایرج افشار

۱۳۷. کتاب ایرانی / چهار مقاله در مباحث متن پژوهی، نسخه شناسی و کتاب آرایشی؛ فرانسیس ریشار؛ ترجمه ع. روحبخشان

۱۳۸. ماهتاب شام شرق / گزاره و گزینشی اندیشه شناسی اقبال / محمدحسین ساکت

۱۳۹. ارج نامه حبیب یغمایی / سید علی آل داود

۱۴۰. دیوان اشراق / میر محمدباقر میرداماد؛ پیشگفتار جویا جهانبخش / سمیرا پوستین دوز

۱۴۱. متن شناسی شاهنامه ی فردوسی / منصور رستگار فسایی

۱۴۲. مجالس جهانگیری / عبدالستار بن قاسم لاهوری / عارف نوشاهی و معین نظامی

۱۴۳. تحسین و تقبیح ثعلبی / مترجم محمد بن ابی بکر بن علی ساوی / عارف احمد الزغول

۱۴۴. مسخر البلاد / محمد یارین عرب قطغان / نادره جلالی

۱۴۵. ارشاد / عبدالله بن محمد بن ابی بکر قلاسی تفسی / عارف نوشاهی

۱۴۶. ارج نامه ملک الشعراء بهار / علی میرانصاری

۱۴۷. مرآت الوقایع مظفری / عبدالحسین خان ملک المورخین / دکتر عبدالحسین نوایی

۱۴۸. سفارت نامه خوارزم / رضا قلی خان هدایت؛ جمشید کیانفر

۱۴۹. تاریخ هرات (نسخه برگردان) / مؤلف ناشناخته / محمد رضا ابوبی مهریزی، محمد حسن میر حسینی با مقدمه ایرج افشار

۱۵۰. جامع التواریخ: بخش بنی اسرائیل / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

۱۵۱. خلاصة الاشعار وزیدة الافکار (بخش اصفهان) / میر تقی الدین کاشانی؛ مصحح: عبدالعلی ادیب برومند و محمد حسین نصیری کهنمویی

۱۶۸. الإفادة في تاريخ الأئمة السادة / ابوطالب يحيى بن حسين هاروني؛ تصحيح محمد كاظم رحمتي

۱۶۹. جامع التواريخ (تاريخ اسماعيليان) / رشيد الدين فضل الله همداني؛ تصحيح و تحشيه محمد روشن.

۱۷۰. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی جمعیت نشر فرهنگ رشت / تأليف: محمد روشن

۱۷۱. روضة الانوار / خواجه کرمانی؛ مقدمه، تصحيح و تعليقات: محمود عابدي

۱۷۲. اليميني / في اخبار دولة الملك يمين الدولة: ابي القاسم محمود بن ناصر الدولة ابي منصور سبكتكين؛ تأليف: محمد بن عبد الجبار العتبي؛ تحقيق: يوسف الهادي

۱۷۳. معرفت فلاح (دوازه باب کشاورزی) / از عبد العلي بيرجندی؛ به کوشش ایرج افشار

۱۷۴. چین نامه / ماتیو ریچی؛ ترجمه از متن لاتین محمد زمان؛ مقدمه، تصحيح، توضیح و مقابله با ترجمه‌های کهن چینی، انگلیسی و ایتالیایی از لو جین؛ پیشگفتار مظفر بختیار

۱۷۵. قانون شاهنشاهی / حکیم ادریس بن حسام الدین بدلیسی؛ تصحيح عبدالله مسعودی آرانی

۱۷۶. برز و نامه سروده: شمس الدین محمد کوسج؛ تصحيح: اکبر نحوی

۱۷۷. نزهة الأنفس و روضة المجلس / ابوسعید محمد بن علی بن عبد الله عراقی؛ تحقیق و تصحيح رمضان بهداد

۱۷۸. رستم نامه / سراینده ناشناس؛ به کوشش سجاد آیدنلو

۱۷۹. رسالة في استخراج جيب درجة واحدة / موسى بن محمد قاضي زاده رومی؛ تصحيح، ترجمه و تحقيق فاطمه سوادى

۱۸۰. شرح التلويحات اللوحية و العرشية / (۳ ج) ابن كمونه، عز الدولة سعد بن منصور؛ تصحيح و مقدمه: نجفقلی حبیبی

۱۸۱. قرآن کریم / ترجمه ابوالفضل رشیدالدین میدی

۱۸۲. تحفة العراقيين: ختم الغرایب / سروده خاقانی شروانی؛ به کوشش علی صفری آق قلع

۱۸۳. ساختار معنایی مثنوی معنوی دفتر اول / سید

سلمان صفوی؛ ترجمه مهوش السادات علوی؛ با مقدمه سید حسین نصر

۱۸۴. علی نامه (منظومه‌ای کهن) / از سراینده‌ای متخلص به ربیع؛ با مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی و محمود امیدسالار

۱۸۵. ارج نامه غلامحسین یوسفی / محمدجعفر یاحقی

۱۸۶. دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفين ابویزید طیفور / احمد بن الحسین بن الشیخ الخرقانی؛ به کوشش: محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار

۱۸۷. کتاب الابنية عن حقایق الادوية / ابومنصور موفق بن علی هروی سده پنجم هجری؛ با مقدمه فارسی ایرج افشار و علی اشرف صادقی؛ ترجمه فارسی مقدمه زیگمان مصطفی امیری؛ با مقدمه انگلیسی برت گ. فراگتر / نصرت الله رستگار؛ کارل هولوبار؛ اوا ایرلیش و محمود امیدسالار

۱۸۸. آداب المضيفين وزاد الاكلين / سلطان محمود بن محمد بن محمود؛ به کوشش ایرج افشار

۱۸۹. عرفات العاشقين و عرصات العارفين / تقی الدین محمد اوحدی حسینی دقاقی بلیانی اصفهانی؛ تصحيح ذبیح الله صاحبکاری، آمنه فخر احمد؛ با نظارت علمی محمد قهرمان.

۱۹۰. تاریخ شاه صفی (تاریخ تحولات ایران در سالهای ۱۰۳۸ - ۱۰۵۲ ه. ق.) / ابوالمفاخر فضل الحسینی. به انضمام مبادی تاریخ زمان نواب رضوان مکان (شاه صفی) (تاریخ تحولات ایران در سالهای ۱۰۳۸ - ۱۰۴۱ ه. ق.) / محمد حسین الحسینی التفرشی؛ مقدمه، تصحيح و تعليقات محسن بهرام‌نژاد.

۱۹۱. بدایع الأخبار (وقایع بهبهان در زمان حمله محمود افغان) / میرزا عبدالنبی شیخ الاسلام بهبهانی؛ مقدمه، تصحيح و توضیحات: سید سعید میر محمد صادق

۱۹۲. منهاج العلی (رساله‌ای در باب حکومت قانون) / ابوطالب بهبهانی؛ به کوشش حوریه سعیدی

۱۹۳. جامع التواريخ (تاریخ سلاطین خوارزم) / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحيح و تحشیه محمد روشن

۱۹۴. دیوان فهمی استرآبادی / تصحيح و مقدمه محمدحسین کرمی

۱۹۵. ارج نامه محمد معین زندگی، آثار، جستارهای متن پژوهی / محمد غلامرضایی

۱۹۶. راشیکات الهند (تناسب نزد هندیان) / محمد بن احمد بیرونی؛ تصحیح، ترجمه و تحقیق محمد مهدی کاوه یزدی.

۱۹۷. جامع الصنائع: آشپزی نامه از عصر قاجار / از مؤلفی ناشناخته؛ به کوشش ایرج افشار.

۱۹۸. تاریخ سلاطین کُرت / حافظ ابرو؛ تصحیح میرهاشم محدث.

۱۹۹. لطایف الحساب (رساله‌ای درباره سرگرمیهای ریاضی) / قطب الدین لاهیجی؛ به کوشش محمد باقری

۲۰۰. کتاب نهج البلاغه و هوالمختار من کلام امیرالمؤمنین علیه السلام / پیشگفتار محمد مهدی جعفری، با همکاری محمد برکت

۲۰۱. علی نامه (منظومه‌ای کهن) / از سراینده‌ای متخلص به ربیع؛ تصحیح: رضا بیات و ابوالفضل غلامی

۲۰۲. ترجمه کتاب التجارة (در هندسه عملی) / ابوالوفاء محمد بن محمد بوزجانی؛ از مترجمی ناشناخته؛ تحقیق و تصحیح همراه با ترجمه متن اثر به فرانسه جعفر آقایانی چاوشی؛ با مقدمه برنارد ویتراک.

۲۰۳. ترجمه منظوم وصیت امام علی به امام حسین (علیهما السلام) (از نیمه نخست سده ششم قمری) / ترجمه و سروده حسن غزنوی ملقب به اشرف؛ مقدمه و تصحیح جواد بشری.

۲۰۴. جامع التواریخ (تاریخ سلغریان فارس) / رشیدالدین فضل الله همدانی تصحیح و تحشیه: محمد روشن

۲۰۵. تَرْوِیْحُ الْأَرْوَاحِ فِی تَهْذِیْبِ الصَّحَاحِ (معجم مذهب الصحاح) / المجلد الأول و الثاني شهاب الدین محمود بن أحمد بن بختیار الزُّنْجَانِی؛ حَقَّقَهُ وَ قَدَّمَ لَهُ: مُحَمَّدٌ صَالِحٌ شَرِیفُ الْمَسْکَرِی

۲۰۶. اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی / هانی نعمان فرحات؛ ترجمه: غلامرضا جمشیدنژاد اول

۲۰۷. کتاب الوحشیات / ابونعمان حبیب بن اوس طسانی؛ محمدرضا ابونوی مهریزی - وحید ذوالفقاری؛ با پیشگفتار احمد مهدوی دامغانی

۲۰۸. کلمات قصار امام علی (ع) / (دو مجموعه)؛

۱. مائة کلمه - نثراللائی منسوب به جاحظ (۱۶۰هـ - ۲۵۵هـ) - از گردآورنده ناشناس به خط احمد وقار شیرازی ۲. ترجمه منظوم نثراللائی از یارعلی بن عبدالله علاوی تبریزی (سده ۹ و ۱۰هـ)؛ با مقدمه علی صفری آق قلعه

۲۰۹. معیارالاشعار (در علم عروض و قافیه) / تألیف نصیرالدین محمد بن محمد طوسی - میزان الافکار فی شرح معیار الاشعار / محمد سعدالله مفتی مرادآبادی؛ تصحیح محمد فشارکی.

۲۱۰. حل مشکلات کتاب الإشارات و التنبیها (شیخ الرئيس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا) مشهور به شرح اشارات خواجه نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن طوسی (۵۹۷-۶۷۲هـ)؛ با مقدمه سید محمد عمادی حائری

۲۱۱. کتاب المباحث و الشُّکوک (نخستین تعلیقه بر الإشارات و التنبیها) شرف الدین محمد بن مسعود بن محمد مسعودی (زنده در ۵۸۲هـ) همراه با کتاب عیون المسائل فارابی و رساله الأسماء المفردة کندی؛ با مقدمه محمد برکت

۲۱۲. کاغذ در زندگی و فرهنگ ایرانی تألیف ایرج افشار

۲۱۳. از دست نویس تا متن (جستارهایی در معرفی و ارزیابی دست‌نویس‌های شاهنامه و روش تصحیح انتقادی متن؛ جلال خالقی مطلق

۲۱۴. عهد حسام (سفرنامه لرستان و خوزستان)؛ محمود میرزا قاجار؛ به کوشش: ایرج افشار

۲۱۵. کتابشناسی فردوسی و شاهنامه چاپ چهارم (از آغاز نوشته‌های پژوهشی تا سال ۱۳۸۵)؛ گردآوری ایرج افشار

۲۱۶. ارج نامه ذبیح الله صفا / سیدعلی آل داود

۲۱۷. مجلس در قصه رسول (ص) / از مؤلفی ناشناخته؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمد پارسا نسب

۲۱۸. محک خسروی / میرزا خسرو بیگ گرجی؛ تصحیح و تعلیقات: فائزه زهرا میرزا

۲۱۹. اصول الحکم فی نظام العالم / حسن کافی الأقحصاری البوسنوی؛ تحقیق و تصحیح علی اکبر ضیائی

۲۲۰. حفظ البدن (رساله‌ای فارسی در بهداشت و تندرستی)؛ امام فخرالدین محمد بن عمر رازی؛ تصحیح محمد ابراهیم ذاکر

۲۲۱. أخبار ولاية خراسان / للسلامی (قرن ۳-۴ هـ).
 ق؛ پژوهش و بازسازی: محمدعلی کاظم‌بیکی
۲۲۲. پژوهشهایی در تاریخ علم: مقالاتی درباره تاریخ ریاضیات، نجوم، مکانیک و پزشکی؛ گردآوری و ویرایش جعفر آقایانی چاوشی
۲۲۳. جامع اللغات (فرهنگ منظوم) / سروده نیازی حجازی؛ به اهتمام افسانه شیفته‌فر
۲۲۴. رساله جلد سازی (طیاری جلد) / سید یوسف حسین؛ با مقدمه ایرج افشار؛ تصحیح علی صفری آق قلعہ
۲۲۵. سیه بر سفید مجموعه گفتارها و یادداشت‌ها در زمینه کتابشناسی و نسخه‌شناسی؛ تألیف: عارف نوشاهی
۲۲۶. دیوان فانی خویی (موسوم به گنج‌الله) / سروده میرزا حسن زنوزی خویی؛ تصحیح شهریار حسن‌زاده
۲۲۷. ثواقب المناقب اولیاء الله / عبدالوهاب بن جلال‌الدین محمد همدانی؛ تصحیح و مقدمه عارف نوشاهی
۲۲۸. فهرست نسخه‌های خطی فارسی آرشیو ملی پاکستان اسلام‌آباد / گنجینه مفتی فضل عظیم بهیروی؛ تألیف عارف نوشاهی.
۲۲۹. فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه مرکزی دانشگاه پنجاب لاهور (پاکستان) (مجموعه‌های: آزاد، پیرزاده، شیرانی، کیفی و عمومی)؛ تألیف عارف نوشاهی
۲۳۰. مناظره بحرالعلوم سید محمد مهدی بروجرودی طباطبایی (۱۲۱۲ هـ. ق.) با یهودیان ذوالکفل گزارشهای عربی و فارسی / با مقدمه و تصحیح زابینه اشمیتکه و رضا پورجوادی؛ ترجمه مقدمه به فارسی احمدرضا رحیمی‌ریسه.
۲۳۱. دیوان قائمیات / حسن محمودکاتب؛ مقدمه و

- شرح واژگان محمدرضا شفیعی کدکنی؛ تصحیح سید جلال حسینی بدخشانی.
۲۳۲. نسخه‌شناخت: پژوهشنامه نسخه‌شناسی نسخ خطی فارسی / پژوهش و تألیف علی صفری آق قلعہ؛ با مقدمه ایرج افشار.
۲۳۳. حجة الاسلام (برهان المله) کتابی در نقد گفتار هنری مارتین مسیحی در تعرض بر اسلام / تألیف ملاعلی نوری (درگذشته ۱۲۴۶ هـ. ق.)؛ تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی.
۲۳۴. به‌گزین علی نامه: (کهن‌ترین منظومه شیعی فارسی) از سراینده‌ای با تخلص «ربیع» سروده ۴۸۲ هجری قمری / گزینش، مقدمه، شرح لغات سیدعلی موسوی گرمارودی.
۲۳۵. تاریخ بوشهر محمد حسین سعادت کازرونی؛ تصحیح و تحقیق عبدالرسول خیراندیش، عمادالدین شیخ الحکمایی
۲۳۶. کتاب المعتمد فی أصول الدین محمود بن محمد الملاحمی الخوارزمی؛ تحقیق و مقدمه ویلفرزد مادلونگ
۲۳۷. همایون‌نامه (تاریخ منظوم) نیمه نخست (مجلد یکم و دوم) / سروده: حکیم زجاجی (سده هفتم هجری) تصحیح: علی پیرنیا
۲۳۸. از نسخه‌های استانبول دستنویس‌هایی در فلسفه، کلام، عرفان؛ سید محمد عمادی حائری
۲۳۹. استاد بشر پژوهشهایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم خواجه نصیرالدین طوسی؛ گزینش و ویرایش: حسین معصومی همدانی - محمد جواد انواری
۲۴۰. کتاب‌شناسی آثار فارسی چاپ شده در شبه قاره (هند، پاکستان، بنگلادش) (۴ ج)؛ تألیف: عارف نوشاهی

taken into account, and secondly, in this earth itself too, on the whole, good is dominant and evil is rare.

In the discourse of God's joy (*ibtihāj*), the commentator deals with the spiritual resurrection of the righteous and evil doers, and by fascinating statements, encouraging people to struggle to attain that bliss, has greeted those who have cut off the worldly attachments and are prepared to receive the angelic soul.

In the discourse of bliss, under the title of "imaginal forms" (*muthul takhayyuliyyah*)-which is referred to as "suspended forms or images" and "the world of incorporeal figures" in the *Hikmat al-Ishrāq*-he has expounded a sort of subtle physical resurrection.

The final chapter of the book concludes with a little homily and last testament.

In “the metaphysics in its particular sense” while explaining the proofs of the existence of Necessary Being, Ibn Kammūnah examines the controversies of Abharī and Dabīrān Kātībī and offers his own response, holding that Suhrawardī’s argument is superior to that of the two philosophers. Here, to affirm the existence of the Necessary being, Suhrawardī presents an empyreal (‘*arshī*) way (sheer existence) on which later philosophers including Mullā ṣadrā have regularly focused their attention.

As for the emanation of the “one” in all respects, he has drawn upon “the principle of the most noble contingency” that is a corollary of the principle of “*al-Wāḥid...*” and has attributed important consequences to it.

That the divine action is not subject to effectuality (*ta’īl*), which in fact alludes to the eternity of the world, is also a very controversial issue among theologians and philosophers; and difficult topics are examined in a series of questions and answers.

Addressing ranks of existence in ascending and descending order, the commentator draws upon the *Hikmat al-Ishrāq*, and deals with Suhrawardī’s view and his approach to the Lord of Species in the illumination philosophy and Persian eastern philosophy.

The most important part of the discussions of “apprehension” is representing a dream (*khalsat Rūḥāniyyah*) and conversation with Aristotle concerning self-apprehension, under the discourse of *Hikāya wa Manām* (story and dream); in the commentator’s view this story covers five scientific issues: 1. the rational human soul is intellect (‘*aql*), intellecting one (‘*āqil*) and intellected (*ma’qūl*), 2. The soul apprehends something other than itself as soon as it occurs to it, not by means of something else like form and images, 3. Intellection and its division, 4. the Necessary Existence’s knowledge of Itself and His effects, 5. The meaning of intellectual connection and unity.

As for the issue of “evil”, the commentator, citing the imagination of those who thought that there is excessive evil in the world, believes that they do not pay attention to anything except to the world of generation and corruption. Then he himself expounds that firstly, the earth in proportion to the whole being is so small and insignificant that it does not deserve to be

Given the existence of numerous manuscripts generally near the time of the commentator, it is clear that special attention has been drawn to it by scholars. For example, Shahrazūrī in the *Rasā'il al-Shajarah al-Ilahiyyah* and *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq* and *Sharḥ Talwīḥāt* (manuscript), Qutb al-Dīn Shīrāzī in his *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq* in many occasions, as well as Mullā ṣadrā in his glosses to *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq* and in *al-Tanqīḥ*, the section on conception (*taṣawwur*) and assent (*taṣdīq*), have relied on it.

The chapter of "general principles of metaphysics" is arranged in an introduction and three *talwīḥs* and the chapter "metaphysics in its particular sense" is in five *mawrid*:

The introduction deals with classification of knowledge. According to Ibn Kammūnah, Suhrawardī who has occasionally adopted the generally accepted opinion in his physics, in his metaphysics disregarding the authorities, spends his time refining the material. On this basis, describing the four divisions of substance, that is to say, body and its two parts-matter and form-as well as separate entities, he goes on to refine the generally accepted opinion (*mashhūr*) on which he had relied in his positions.

Suhrawardī, in his *Talwīḥāt*, reduces major categories to five: substance (*jawhar*), motion (*ḥarakat*), relation (*nisbat*), quality (*kayf*), and quantity (*kam*) and other accidental categories are included in the category of relation.

The issue of the intensity and weakness in categories is a challenging one between Suhrawardī-who believes in it-and the generally accepted view well treated by the commentator.

The commentator has resolved the conflict between Suhrawardī's view in *Talwīḥāt*, that magnitude (mathematical body) is accident, and that in *Hikmat al-Ishrāq* (p.80), that magnitude is substance, by giving the "extension" two different senses.

Intellectual fictions (*al-i'tibārāt al-'aqliyyah*) such as existence, unity, necessity, possibility and so on as well as the criteria for recognizing their referents have been dealt with in length in the text and commentary.

Divisions of existence into one and many, prior and posterior, cause and effect, potentiality and actuality, and necessary and contingent are addressed in threefold *Talwīḥāt* of general metaphysics.

Concerning his religion, from the first and last passages of many of his works in which he has explicitly pronounced the prophethood of Muḥammad (pbuh), as well as from the passages used to refer to him in the correspondences between such scholars as Dabīrān Kātibī, Naṣīr al-Dīn Tūsī and Quṭb al-Dīn Shīrāzī, it is evident that, as a Muslim and a man of learning, he was particularly revered by his contemporaries and there is a serious doubt concerning the claim that he was a Jew.

The detailed commentary of Ibn Kammūnah on *al-Talwīḥāt* involves most of the issues that were common in the philosophical atmosphere of that time. It is not only useful for advanced study of the Peripatetic philosophy and understanding the *al-Ishārāt* and *al-Shifā'* of Ibn Sīnā, but can also be read as a propaedeutic to illuminationist philosophy. *Sharḥ al-talwīḥāt* is indeed Suhrawardī's scientific last will and testament, so that one should not study illuminationist philosophy unless he or she is mastered in discursive philosophy.

Ibn Kammūnah is the first to have written a commentary on *al-Talwīḥāt*. Two other commentaries, one by Shahrāzūrī: *al-Tanqīḥāt fī Sharḥ al-Talwīḥāt* and the other by 'Allāmah Ḥillī: *Ḥall Mushkilāt al-Talwīḥāt*, were only written after Ibn Kammūnah. Ibn Kammūnah's commentary is arranged as *qāla-aqūl* and includes all standard three parts of logic, physics and metaphysics. Using other Suhrawardī's works, he has tried admirably to explicate the latter's words highlighting some quite invaluable points of subtleties of the doctrines of this illuminationist philosopher. Sometimes drawing on his detailed and accurate information, he first gives an outline of the issues in order to prepare the reader's mind and then divides the passages and goes on to clarify them. And sometimes he immediately proceeds to divide and explain them. Ibn Kammūnah has attempted to illustrate the personal view of Suhrawardī; and this commentary is definitely an invaluable source of information about Suhrawardī's special viewpoints put together from various places in his works; and where he finds a particular Suhrawardī's doctrine at variance with the text of *al-Talwīḥāt*, ascribes it to a generally accepted (*mashhūr*) opinion distinguishing Suhrawardī's particular perspective from the generally accepted statement. Sometimes, he has a critical approach to the text, giving his own opinion, so that in some rare occasions expressions are explained in the glosses.

Introduction

Al-Talwīḥāt al-Lawḥiyyah wa al-‘Arshiyyah (Intimations of the Tablet and the Throne) is one of the most celebrated works of Shahāb al-Dīn Yaḥya’ Suhrawardī (549-587/1154-1191) known as *Shaykh al-Ishrāq* (master of illumination). Despite its brevity, this book consisting of central issues in threefold sciences of logic, physics, and metaphysics, has highly been valued by Suhrawardī and he himself has composed *al-Muqāwamāt* (apposites), and *al-Talwīḥāt* (intimations), to explain complicated topics and complete them. Although the book is according to conventional Peripatetic method, such as *al-Ishārāt* of Ibn Sīnā, it is not mere imitation but also includes subtleties of illuminationist philosophy.

There is no clear information about the life of Ibn Kammūnah, ‘Izz al-Dawlah, Sa’d b. Manṣūr. His date birth is not known. Ibn al-Fuwaṭī (642-723/1244-1323), his contemporary and fellow citizen, providing a brief account of his biography, gives his death the year 683/1284 in Ḥillah. As he himself declares, he did not study philosophy with a teacher. He writes at the end of the *al-Lumat al-Juwayniyyah*, that he used to study much and write extensively. In the introduction to *al-Kāshif*, Ibn Kammūnah stipulates that he had religious responsibility and administrative and worldly occupations. Given that he has produced a number of works, including *al-Lum‘ah* and *al-kāshif* at the request of the political authorities, it shows that he has been particularly revered by them. He also corresponded with Dabīrān Kātibī and Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī as well as with some others. These correspondents show that his knowledge was acknowledged by his contemporaries.

Ibn Kammūnah can be considered a follower of Peripatetics. Hence, relative absence of illuminationist elements is quite obvious in his *Sharḥ al-talwīḥāt*.

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Oceans of Iranian and Islamic culture lie in manuscript form. These manuscripts are not only the record of the achievements of our nation's great scholars, they are also testimonials to our unique national identity. It is, therefore, the duty of every generation of Iranians to protect and celebrate this priceless heritage and to spare no effort in restoring these records on which all studies of Iran's history and culture depend.

Many efforts towards better identification, study, and preservation of our country's manuscript collections have been launched. In spite of these efforts, and despite the fact that hundreds of books and treatises that deal with this important area of learning have been published, much remains undone. Thousands of books and treatises either linger as unidentified codices in Iranian and foreign libraries, or await publication. Others, although previously published, exist in unsatisfactory editions and need to be re-edited according to modern scholarly standards.

It is the duty of scholars and cultural organizations to undertake the important tasks of restoring and publishing these manuscripts. The Written Heritage Publication Center was established in 1993 in order to achieve this important cultural objective with the purpose of supporting the efforts of scholars, editors, and publishers who work in this field of learning. We hope that by supporting scholarly work in this area, we can help make an essential collection of scholarly texts and sources available to the scholarly community that is engaged in the study of Iran's Islamic culture and civilization.

The Written Heritage Research Centre (Miras-e Maktoob)

Written Heritage Research Centre, 2012
First Published in I. R. of Iran by Miras-e Maktoob

ISBN 978-964-8700-69-5
ISBN (Vol.3) 978-964-8700-71-8

**All rights reserved. No part of this book
may be reproduced, in any form or by any
means, without the prior permission of the publisher.**

P R I N T E D I N T E H R A N

SHARḤ AL-TALWĪḤĀT AL-LAWḤIYYAH WA AL-‘ARSHIYYAH

by:

Ibn kammūnah

‘Izz al-dawlah sa’d Ibn manṣūr

(d. 1284 AD)

Vol 3

Metaphysics

Edited by:

Najafqoli Habibi



Miras-e Maktoob

Tehran, 2012

